Die Willensfreiheit

in der

Philosophie des Chr. Aug. Crusius

gegenüber dem

Leibniz-Wolff'schen Determinismus

in

historisch-psychologischer Begründung

und

systematischem Zusammenhang.

Inaugural-Dissertation der philosophischen Facultät Section I
der Ludwig-Maximilians-Universität München

von

Dr. Anton Seitz.

Würzburg.
Andreas Göbel's Verlagsbuchhandlung.
1899.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548318_0159

Die Willensfreiheit

in der

Philosophie des Chr. Aug. Crusius

gegenüber dem

Leibniz-Wolff'schen Determinismus

in

historisch-psychologischer Begründung

und

systematischem Zusammenhang.

Inaugural-Dissertation der philosophischen Facultät Section I
der Ludwig-Maximilians-Universität München

von

Dr. Anton Seitz.

ACAD. LAND. BAT. BIBL.

Würzburg.
Andreas Göbel's Verlagsbuchhandlung.
1899.

Paul Scheiner's Buchdruckerei, Würzburg, Dominikanergasse 6.

Vorwort.

Zu den philosophischen Fragen, welche wegen ihrer weittragenden praktischen Bedeutung von jeher das regste Interesse der Menschheit in Anspruch genommen haben, gehört das Problem der menschlichen Willensfreiheit.

Die Behandlung eines Problems ist bedingt durch die Fragestellung. In jenen Zeiten, wo die Philosophie Ziel und Richtung von der Theologie erhielt, handelte es sich vor allem um die Entscheidung darüber, wie menschliche Selbstmacht sich vereinigen lasse mit göttlicher Allmacht und Allwissenheit, und je nachdem der göttliche oder menschliche Factor ausschliesslich betont wurde, war das Resultat absoluter religiöser Determinismus oder Indeterminismus, d. h. völlige Abhängigkeit oder Unabhängigkeit des menschlichen Wirkens von der göttlichen Willensbestimmung, oder es wurde ein Mittelweg eingeschlagen, welcher die Vereinbarkeit selbst der stärksten göttlichen Gnade mit dem frei mitwirkenden, bzw. widerstrebenden menschlichen Willen statuierte. Die theologisch-ethische Betrachtung drängte die psychologisch-empirische in den Hintergrund.

Die rein philosophische Seite der Willensfreiheit wurde ernstlich erst seit jener Zeit ins Auge gefasst, wo die von Baco begründete Methode der modernen Erfahrungsphilosophie sich Bahn gebrochen hatte. Statt der Vermählung der Philosophie mit der Theologie setzte sich der grosse englische Naturforscher eine „legitime Ehe“ zwischen Erfahrung und Vernunft innerhalb des natürlichen Wissens selbst zum Ziele. Baco's neues Ideal: Das Streben nach möglichst vollständiger Durchdringung der Natur und ihrer Geheimnisse durch den forschenden Menschen-

geist fand einen günstigen Boden wegen der überraschenden Erfolge, welche das methodische Studium der Naturwissenschaften in verhältnismässig kurzer Zeit aufzuweisen hatte.

Dadurch wurzelte immer fester die Überzeugung ein, von den in der Naturwissenschaft geltenden Principien sei allein Fortschritt zu erwarten auch für die Wissenschaft des Geistes. Man fing an, sich die Frage vorzulegen: Herrscht auch auf dem Gebiete des Geistes eine Gesetzmässigkeit, analog jener mechanischen, welche im Reiche der Natur alle Elemente in ununterbrochenem, notwendigem Causalnexus mit einander verbindet? Steht das Grundgesetz der Naturwissenschaft, dass jedesmal eine bestimmte Ursache mit einer bestimmten Wirkung verknüpft ist, nicht der Annahme einer frei wirkenden, geistigen Ursache, einer selbständigen Persönlichkeit im Wege? Statt des Verhältnisses von Freiheit und Gnade wurde zum Gegenstand der Untersuchung das Verhältnis von Freiheit und Naturgesetzlichkeit gemacht, ein psychologisch-metaphysisches Problem.

Aus der Unterordnung des Geistigen unter die allgemeine Naturgesetzlichkeit bildete sich der psychologische Determinismus heraus oder die Lehre von der Bestimmung, d. i. gesetzmässigen, inneren Nötigung des Geistes durch meist unbekannte Ursachen zu einer einzigen, fest geregelten Handlungsweise. Der Indeterminismus hingegen verfocht die specifische Verschiedenheit des unter mehreren möglichen Handlungsweisen frei sich bestimmenden Geisteslebens der Persönlichkeit von dem nach einer Seite hin durch seine Ursachen genau bestimmten Naturwirken. Wohl stellte der Determinismus das empirische Gefühl oder Bewusstsein der menschlichen Freiheit nicht in Abrede, allein er erklärte dieses als eine Illusion, die durch eine tiefer gehende Naturbetrachtung zerstört werden müsse. Die Position des Determinismus verstärkte der Umstand, dass eine in vollständigen Indifferentismus ausgeartete Form des Indeterminismus selbst die natürlichen Grenzen der menschlichen Willensfreiheit verkannte und sich in dem erträumten Ideal einer souverän über alle psychologischen Schranken sich hinwegsetzenden Willkür gefiel.

Der psychologische Determinismus stellt bereits eine feiner durchdachte Form des Determinismus überhaupt dar. Letzterer war ursprünglich im radicalen Gewande des Materialismus eines Hobbes oder des Pantheismus eines Spinoza aufgetreten. Der psy-

chologische Determinismus fand in Deutschland seine erste systematische Vertretung in der Leibniz-Wolff'schen Schule und seine hervorragendste Bekämpfung durch den Leipziger Professor Christian August Crusius.

Leibniz und Crusius standen beide auf dem Boden der christlichen Weltanschauung, und zwar bekannten sie sich zur lutherischen Confession. Crusius war überdies Professor der Theologie in der Vaterstadt des Leibniz, in Leipzig. Während Leibniz als Vertreter einer freisinnigeren Richtung scharf ausgeprägten confessionellen Gegensätzen durchaus abgeneigt war, wollte Crusius (Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten [= Metaphysik], 3. Auflage, Leipzig 1766, Vorrede, S. c, Anm.) von den gerade durch Leibniz eifrig unterstützten „treulosen Vorschlägen zur Vereinigung der Protestanten mit der Römischen Kirche", diesem „heillosen Unternehmen nebst andern ähnlichen Vergehungen wider die reine christliche Lehre" nichts wissen. Trotzdem verteidigte der Philosoph Leibniz den mit Luther's Auffassung von der Unfreiheit des menschlichen Willens verwandten Determinismus, allerdings mit philosophischen Hilfsmitteln teils metaphysischer Speculation teils moderner, empirischer Psychologie. Dagegen sagte sich der Theologe Crusius von der Meinung seines Religionsstifters völlig los und vertrat in seiner Philosophie hauptsächlich in theologischem und ethischem Interesse die Lehre von der Willensfreiheit in einer Weise, wie sie ein katholischer Scholastiker nicht entschiedener hätte vertreten können. Es war ebensowenig einseitig confessionelles Interesse, welches den universal angelegten Geist eines Leibniz zum Determinismus geneigt machte, als den Theologen Crusius seine Philosophie allein veranlasste, von Luther's Lehre abzuweichen und von scholastischem Standpuncte aus den Indeterminismus so nachdrücklich zu verfechten. — Die Motive, welche Leibniz und Crusius in ihrer Stellungnahme zum Determinismus geleitet haben, sind allein schon ein lohnender Gegenstand einer historischen Untersuchung.

Crusius persönlich scheint uns umso beachtenswerter zu sein, als einerseits der grosse deutsche Denker Kant von ihm nur mit höchster Verehrung spricht und deutlich seine Beeinflussung durch Crusius erkennen lässt, wie Marquardt (Kant und Crusius, Kiel 1885) gründlich nachgewiesen hat, und andererseits

die neueste Literatur nur zwei Inauguraldissertationen über Crusius aufzuweisen hat, nämlich ausser jener von dem eben genannten Verfasser über die Abhängigkeit Kant's von Crusius nur noch eine Abhandlung von Festner (Crusius als Metaphysiker, Halle 1892) über die Bedeutung des Crusius als Metaphysiker im allgemeinen. Eine specielle Untersuchung der Lehre des Crusius von der Willensfreiheit gegenüber dem Leibniz-Wolff'schen Determinismus mit Beleuchtung der beiderseitigen historisch-psychologischen Grundlagen und des systematischen Zusammenhangs dürfte daher manche neue Gesichtspuncte bieten.

München, Neujahr 1899.

Dr. Anton Seitz.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung (Literarische Charakteristik des Crusius). 1

A. Allgemeine Grundlagen der Leibniz-Wolff'schen und Crusianischen Anschauung von der Willensfreiheit 7

I. Capitel. Voraussetzungen des Leibniz-Wolff'schen Determinismus 7

§ 1. Psychologisch-historische Begründung und Entwickelung des Leibniz'schen Monadensystems . . 7

§ 2. Zusammenhang des Determinismus mit dem Monadensystem, und zwar mit dessen

I. psychischem Dynamismus 13

II. Intellectualismus 16

III. Prädeterminismus 19

IV. Zusammenfassung 21

§ 3. Die innersten Triebfedern des Leibniz'schen Determinismus 22

§ 4. Wolff's Standpunct 27

II. Capitel. Vorbereitung der Crusianischen Freiheitslehre . . 29

§ 1. Zeitgeschichtliche Vorbereitung 29

I. Luther's religionsphilosophischer Determinismus 30

II. Successive Umbildung des lutherischen Determinismus durch Melanchthon 38

III. Einfluss der Schule Melanchthon's auf die lutherische Theologie bis Crusius 45

IV. Unmittelbare Vorläufer des Crusius in der Bekämpfung der Leibniz-Wolff'schen Philosophie 51

§ 2. Psychologische Motive zur Stellungnahme des Crusius 54

§ 3. Systematische Grundlegung der Freiheitslehre des Crusius 57

I. Kosmologische Begründung (= Bekämpfung der prästabilierten Harmonie) 57

a) Gegen den Dynamismus des Monadensystems 57

b) Gegen den Intellectualismus 60

c) Gegen den Prädeterminismus 62

Seite

II. Ontologische Begründung (= Bestreitung der Allgemeingiltigkeit des Determinationsprincips) 65
a) Bedeutung und Geschichte des Determinationsprincips 65
b) Widerlegung der Leibniz-Wolff'schen Argumentationen 69
c) Falsches und wahres Causalgesetz . . . 74
B. Specielle Entwickelung der Crusianischen Lehre von der Willensfreiheit 82
I. Capitel. Begriff der Willensfreiheit 82
§ 1. Begriff des Willens 82
§ 2. Begriff der Freiheit 85
§ 3. Schranken der Freiheit 87
§ 4. Vermittelnde Stellung des Crusius zum Determinismus 93
§ 5. Ideale und reale Freiheit 94
II. Capitel. Beweise für die Freiheit 100
§ 1. Teleologischer Beweis 100
§ 2. Ethischer Beweis 101
§ 3. Psychologischer Beweis 106
III. Capitel. Bekämpfung der beiden Extreme des absoluten Determinismus und des absoluten Indeterminismus 113
§ 1. Crusius als Gegner des absoluten Determinismus . 113
I. Genauere Darlegung des Leibniz-Wolff'schen Determinismus 113
II. Abweisung des psychologischen Determinismus 121
§ 2. Crusius als Gegner des absoluten Indeterminismus 128
I. Verwerfung des absoluten Indifferentismus und Äquilibrismus 128
II. Behauptung einer relativen Freiheit des Gleichgewichts 132

Einleitung.

Literarische Charakteristik des Crusius.

Der Eklektiker Crusius wurde geboren zu Leuna bei Merseburg 1715, war seit 1745 ausserordentlicher Professor der Philosophie, von 1751 bis zu seinem Tode 1775 Professor der Theologie und zuletzt Senior der theologischen Facultät an der Universität Leipzig[1]. Er erfreute sich zu seiner Zeit eines hohen Ansehens, wurde jedoch mit Kants steigendem Einfluss in den Schatten gestellt und geriet gegen Ende des 18. Jahrhunderts ganz in Vergessenheit.

Crusius charakterisiert sich selbst als den Vertreter einer eklektischen Popularphilosophie, einer Philosophie des gesunden Menschenverstandes, welche „ohne alles Künsteln" jene Ansichten in einen systematischen Zusammenhang zu bringen sucht, die „von dem besten Theile des menschlichen Geschlechtes von je her geglaubt worden", und denen „nichts entgegen ist, was die Vernunft, die Erfahrung, die Geschichte und selbst die heilige Schrift lehret"[2].

Aus dem Vergleich der inductiven und deductiven Methode gelangt Crusius zu folgendem Resultat: Die Beweisführung *a priori* hat den Vorzug der Klarheit, Vollständigkeit und Übersichtlichkeit (als Mittel „zu besserer Regierung der Erkenntniss *a posteriori*"). Ihr eigentümliches Gebiet ist die Metaphysik,

[1] Vgl. Die theol. Facultät zu Leipzig seit d. Reformation, Urkundl. Verzeichnis ihrer Mitglieder, Leipz. 1843, S. 20. — [2] Metaphysik, Vorr. S. b 5'/6. 7'.

während bei allen anderen Wissenschaften grösstenteils das aposteriorische Verfahren angewendet wird. An Gewissheit steht die apriorische Methode an sich der aposteriorischen gleich, was z. B. aus der Gewissheit in der Geometrie hervorgeht[1]. Indes ist die Erkenntnis a posteriori „bey den menschlichen Wissenschaften der beständige Leitfaden, welcher uns theils auf Materie führet, worüber wir nachsinnen können, theils auch, wo unser Nachsinnen von dem rechten Wege ausschweifet, uns zurechte weiset. Die höhern Wissenschaften und die Naturlehre sind deswegen beständig gegen einander zu halten, und mit einander zu verbinden“[2]. In der Physik bekennt sich Crusius vollständig zur mechanischen Erklärung nach den Ergebnissen der neueren Naturforschung und bekämpft deshalb auch mit besonderer Beziehung auf die Lehre von der Anziehungskraft die veraltete Anschauung von den qualitates occultae[3]. So sehr er jedoch die Erfahrung und die Mathematik als „die zwey vollkommensten Hülfsmittel der Naturlehre“ anerkennt, dringt er doch andererseits auf eine reinliche Scheidung der mathematischen und philosophischen Begriffe, weil sonst eine blosse Berechnung in Gedanken mit einer thatsächlich existierenden Wirksamkeit, eine bloss mögliche Ursache mit einer wirklichen verwechselt würde[4].

In seinen Untersuchungen über die Willensfreiheit hat Crusius das System des Indeterminismus zum Abschluss gebracht, welches seine Lehrer nur in den Grundzügen vorbereitet hatten[5]. Die Betrachtung des menschlichen Willens erscheint Crusius so wichtig, dass er die „Thelematologie“ oder Willenslehre als einen besonderen Zweig der theoretischen Philosophie zur Darstellung bringt. Als unmittelbare Vorläufer seiner wissenschaftlichen Bestrebungen nennt Crusius den Leipziger Professor Andreas Rüdiger (1671—1731), ebenfalls einen Eklektiker, der „in seinem Buche von der Zufriedenheit Cap. VIII § 10, 11, und in der Philos. pragmat. § 520 die Natur des menschlichen Willens etwas genauer, als andere gethan, zu untersuchen an-

---

[1] Met. Vorr. S. a 3'/4; Dissert. de usu et limitibus principii rationis determinantis, Lipsiae 1743, § 33. — [2] Anleitung, über natürl. Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken (= Physik), Leipz. 1749, Vorr. S. b 3'. — [3] Physik a. a. O. S. d 4'. 5'. 7'. 8. — [4] Phys. I. Teil, § 8. Vorr. S. d 2. — [5] Vorr. z. Anweisung, vernünftig zu leben, Leipz. 1767, S. b 4.

gefangen“ hat, sowie seinen hochverehrten Lehrer Adolf Friedrich Hoffmann, dessen „ungemein gründlichen Unterricht“ Crusius volle fünf Jahre lang genossen hat, dessen frühzeitiger Tod jedoch die Herausgabe seiner zum ersten Male über die Theorie des Willens speciell unter dem Namen „Thelematologie“ gehaltenen Vorlesungen verhinderte.

Rüdiger, der seit 1712 als Lehrer der Medicin und Philosophie in Leipzig wirkte, ohne je Inhaber einer Professur geworden zu sein[1], eröffnete 1727 in Leipzig eine directe Polemik gegen Wolff in seiner Schrift „Christian Wolffens Meynung von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt; und D. Andreas Rüdigers — Gegen-Meynung“, deren Haupttendenz in der Abweisung des Leibniz'schen Systems der prästabilierten Harmonie bestand. Rüdiger hielt nämlich am physischen, wechselseitigen Einfluss von Seele und Leib fest[2]. Hoffmann (1703—1741) war seit 1724 Magister in Leipzig und wusste sich das Vertrauen Rüdigers in dem Masse zu erwerben, dass dieser, als er wegen Kränklichkeit die Collegien aussetzen musste, ihn als seinen Stellvertreter aufstellte und seine philosophische Vorlesungen fortsetzen liess. Später hielt Hoffmann selbständig bis zu seinem Tode zu Leipzig philosophische und mathematische Collegien. Als polemische Schriften Hoffmanns werden hauptsächlich genannt: „Gedancken über H. Wolffens Logik nebst Einladung zur Antwort H. D. Rüdigers über das Wesen der Seele“, Leipzig 1729, und „Beweisthümer dererjenigen Grundwahrheiten aller Religion und Moralität, welche durch die in der Wolffischen Philosophie befindlichen Gegensätze haben geleugnet, und über den Hauffen geworffen werden wollen“[3]. An mehr als einer Stelle verweist Crusius auf die Hoffmann'sche Logik und dessen „Beweisthümer etc.“

Aber auch von Hoffmann's Thelematologie findet sich Crusius nicht vollständig befriedigt, es drängt ihn, durch „mehrjährige Aufmercksamkeit sowohl auf die menschliche Seele, als

[1] Karl Gretschel, D. Universität Leipzig in d. Vergangenheit und Gegenwart, Dresd. 1830, S. 229. — [2] Karl Günther Ludovici, Ausführl. Entwurff einer vollst. Historie der Leibniz'schen Philosophie, Leipz. 1737, II. Teil, S. 405. — [3] Gottl. Christ. Jöcher, Allgem. Gelehrtenlexicon, II. T. Leipz. 1750, S. 1650; Ludovici, A. E. e. v. Historie d. Wolff'schen Phil. I, § 393. II, § 718.

auf die Schriften anderer Leute“ das Willensgebiet so genau als möglich zu durchforschen. Welche fremden Quellen er zu seiner Darstellung direct benützt hat, lässt sich zum Teil aus seinen eigenen Angaben entnehmen. Unter den sonstigen Gegnern der Leibniz-Wolff'schen Richtung citiert nämlich Crusius noch den englischen Geistlichen Samuel Clarke als „philosophus acutissimus“[1] und Christ. Friedr. Schaub, den Verfasser der „Vernünfftigen Gedancken von dem Satz des zureichenden Grundes in der Wolffischen Philosophie“, Leipzig 1737[2].

Clarke (1685—1727) hatte im Genusse der Boyle-Stiftung[3] unter anderen apologetischen Themata auch die Willensfreiheit behandelt und den Inhalt dieser religiös-wissenschaftlichen Conferenzen in seinen noch zur Zeit der französischen Encyklopädisten in hoher Achtung stehenden Werken veröffentlicht, namentlich in seinem Hauptwerke: A demonstration of the being and attributes of God, London 1705[4]. Mit Leibniz geriet Clarke in Streit als Anhänger Newtons, dessen Weltanschauung Leibniz in wichtigen Puncten widersprach, und zwar auf Veranlassung der Kronprinzessin von England, Wilhelmine von Ansbach, einer Schülerin des Newton und Leibniz zugleich[5]. Fünf Briefe wurden zwischen Leibniz und Clarke gewechselt in heftiger literarischer Fehde[6]; den letzten Brief konnte Clarke erst nach dem unerwarteten Tode seines Gegners (1716) herausgeben. Auf diesen berühmten Schriftwechsel zwischen Leibniz und Clarke, der neben verschiedenen naturwissenschaftlichen und metaphysischen Problemen auch die Frage über die Willensfreiheit berührte, bezieht sich auch Crusius in seiner lateinischen Abhandlung „über die Anwendung und Begrenzung des Satzes vom bestimmenden Grunde“ (§ 2).

---

[1] Diss. de usu etc. § 2, cf. 43. 47. — [2] De usu § 5. 48; vgl. Ludovici, H. d. Wolff. Ph. II, § 736. — [3] Der Chemiker Rob. Boyle, Gründer d. Londoner Gesellsch. d. Wissenschaften, hatte eine reiche Stiftung vermacht zur Verteidigung d. christl. Religion u. Moral in ausserordentl. wissenschaftl. Kanzelvorträgen gegen d. Materialismus u. Atheismus, bes. geg. d. Schule des Hobbes u. Spinoza. — [4] Üb. andere Werke desselben s. Zimmermann, Sam. Clarkes Leben u. Lehre, Wien 1870, S. 12 ff. — [5] Zimmermann a. a. O., Vorr. S. 4; Vict. Leroy, D. philos. Probleme im Briefwechsel zw. Leibniz u. Clarke, Mainz 1893, Einleit. — [6] C. J. Gerhardt, D. philos. Schriften v. Gottfr. Wilh. Leibniz, Bd. VII, Berlin 1890, p. 348 ss. —

In der eben genannten Abhandlung beruft sich Crusius öfters auf die oben erwähnte Schrift Schaub's, eines Magisters der Weltweisheit zu Leipzig[1]. Trotz des redlichen Bemühens, ein „gründlicher Wolffianer zu werden, der, wie man sagt, alles, was er behauptet, aus unwidersprechlichen Gründen darthun kann", ist es Schaub nach seiner Erklärung[2] nicht gelungen, das widerspruchsvolle Dunkel hinsichtlich der Bedeutung des Wolff'schen Satzes vom zureichenden Grunde zu lichten und zu sichten; er weiss mit jenem Satze gar nichts anzufangen, während Crusius ihn wenigstens in umsichtiger Begrenzung zulässt. — Welche anderen nicht direct angeführten Schriften auf die Ausbildung der Crusianischen Freiheitslehre von Einfluss gewesen sein konnten, wird im Laufe der Darstellung in den Zusammenhang selbst eingeflochten werden.

Seine Hauptargumente für die Willensfreiheit legte Crusius nieder in der 1743 zu Leipzig erschienenen lateinischen Dissertation: De usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis, worin er die ontologische Grundlage des Determinismus, nämlich den Leibniz-Wolff'schen Satz vom bestimmenden = nötigenden Grunde alles Geschehens als höchst verderblich in seinen Folgen, unerwiesen und unerweisbar verwarf und der Erfahrung und Vernunft gemäss einschränkte, sowie in einer vollständigen „Thelematologie" oder Lehre vom menschlichen Willen, welche er seiner ebendaselbst 1744 in erster, 1767 in dritter, vermehrter Auflage herausgegebenen „Anweisung, vernünftig zu leben" voranstellte. Ausser diesen beiden Monographien über die Willensfreiheit finden sich zahlreiche Recapitulationen und weitere Ausführungen in folgenden gleichfalls zu Leipzig gedruckten Schriften des Crusius:

Als Erstlingsdissertationen verfasste Crusius die beiden lateinischen Abhandlungen: „De corruptelis intellectus a voluntate pendentibus" (1741) und „De appetitibus insitis voluntatis hu-

---

[1] Derselbe war der Sohn eines Seifensieders zu Lucka in Meissen. Seine Hauptschrift vermehrte er ein Jahr darauf durch umfangreiche „Zusätze"; ausserdem wird von ihm noch eine Dissertation erwähnt: „Principia ad Quaestiones Metaphysicas dijudicandas easque caute tractandas necessaria, ex rationis humanae finibus derivata", Leipz. 1740 (Joh. Heinr. Zedler, Universallex. aller Wissenschaften und Künste, Leipz. u. Halle 1742). — [2] Vern. Ged., Vorr. S. 1.

manae“ (1742). Letztere verbreitet sich ihrem Titel zufolge hauptsächlich über die Grundtriebe des menschlichen Willens, erstere behandelt unter den auf die Willensfreiheit bezüglichen Fragen vorzugsweise das Verhältnis von Denken und Wollen, Freiheit und Causalität, Begierde und Wille. Unter den „Verderbnissen des Verstandes“, welche „ihren Grund im Willen haben“, versteht Crusius (§ 17) „eine solche Verfassung des Verstandesvermögens, derzufolge die von Gott beabsichtigte Erkenntnis der Wahrheit gehemmt wird“. Die Metaphysik oder der „Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzet werden“ (1745, 3. Aufl. 1766), enthält die Bekämpfung der metaphysischen Voraussetzungen des Determinismus im Monadensystem, den Versuch einer Rechtfertigung der Crusianischen Theorie von den Seelenvermögen, eine eingehende Darstellung der Causalität und Notwendigkeit bzw. Freiheit und in einem Anhang, der „Pneumatologie oder Lehre von den Geistern“ neben verschiedenen charakteristischen Bestimmungen der menschlichen Willensfreiheit eine den damaligen Zeitverhältnissen entsprechend umfassende, für unsere Zwecke jedoch ferne liegende Widerlegung des materialistischen oder physiologischen Determinismus. Die „Moraltheologie“ (1772) fügt manche Ergänzungen zur Thelematologie, insbesondere zum Satz vom zureichenden Grunde, hinzu. Gelegentlich citiert Crusius zur Begründung seiner Lehre von der Ursächlichkeit seine Logik (= „Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis“, 1747). Einzelne methodologische und metaphysische Bestimmungen finden sich auch eingestreut in den 1. Teil der Physik oder „Anleitung, über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken“ (1749).

Für die Einteilung des Stoffes werden sich am naturgemässesten zwei Hauptteile ergeben: Ein grundlegender Teil, welcher die historisch-psychologische Begründung des beiderseitigen Standpunctes, sowie den engen Zusammenhang des Determinismus mit dem System der prästabilierten Harmonie und die Bekämpfung der Grundlagen des Determinismus durch Crusius behandelt, und ein näher entwickelnder Teil, welcher die gemässigt indeterministische Auffassung des Crusius und dessen Stellungnahme gegenüber den beiden conträren Gegensätzen des absoluten Determinismus und absoluten Indeterminismus aufzeigt.

A. Allgemeine Grundlagen der Leibniz-Wolff'schen und Crusianischen Anschauung von der Willensfreiheit.

I. Capitel.

Voraussetzungen des Leibniz-Wolff'schen Determinismus.

§ 1. Psychologisch-historische Begründung und Entwickelung des Leibniz'schen Monadensystems.

1. Die einzelnen Lehrpuncte eines Philosophen können nur begreiflich gemacht werden durch den Einblick in dessen gesamtes Lehrgebäude. Ein philosophisches System aber ist der lebendige Ausdruck eines individuellen Geistes, einer schaffenden Persönlichkeit. Die Geschichte der Philosophie wurzelt so im letzten Grunde in der Geschichte der Persönlichkeit, das historische Verständnis baut sich auf dem psychologischen auf. Die Würdigung des Determinismus im Zusammenhang der Leibniz'schen Philosophie fordert demnach ein Zurückgehen auf den letzten Grund der gesamten Weltanschauung des Philosophen. Das Weltbild Leibnizens aber ist der Spiegel seiner eigenartigen Geistesverfassung, wie sie unter den bestehenden Zeitverhältnissen und Lebensumständen sich heranbildete.

Leibniz war ein universaler Geist[1], der nicht, wie sein grösster Gegner: Spinoza aus einem einzigen Begriffe — dem der absoluten Substanz — mit starrer Consequenz sein ganzes System einseitig herausspann, sondern mit Berücksichtigung der verschiedenartigsten Standpuncte der Denker aller Zeiten und mit Benützung der mannigfaltigsten Errungenschaften der Naturwissenschaft seiner Zeit sich eine harmonische Weltanschauung erwarb, die mit weitausschauendem Blick von allen Seiten ihren Gegenstand betrachtete und durch möglichste Ausgleichung der Gegensätze die in der Mitte liegende Wahrheit suchte. Geistes-

[1] Vgl. hiezu Kuno Fischer, Gesch. d. neuer. Philosophie, Bd. II B. 1. Heidelb. 1889, Cap. I—III; Ed. Zeller, Gesch. d. deutsch. Philos. seit Leibniz, Münch. 1872. S. 90 ff.

richtung und Lebensstellung wirkten in Leibniz zusammen, um ein Universalgenie zu entwickeln, wie es die Welt seit Aristoteles nicht mehr gesehen. Sein stets reger Geist und unersättlicher Forschungstrieb machte ihn bereits in früher Jugend, noch vor dem Beginn seiner academischen Studien, bekannt mit der Philosophie der Vorzeit, mit dem Rüstzeug des scholastischen Wissens, und führte ihn ein in die schwierigsten religionsphilosophischen Controversen, lehrte ihn aber auch im Anfang seiner Universitätsjahre die weltbewegenden Gedanken der modernen Philosophie kennen und liess ihn in der rein mechanischen Welterklärung (= durch wirkende Ursachen) an Stelle der vorherrschend teleologischen (= durch Endursachen oder Zwecke) den springenden Punct gewahren, welcher die moderne Denkweise von der auf Aristoteles zurückgreifenden Scholastik scharf unterschied und einer beiden Teilen gerecht werdenden, von jeder Einseitigkeit fernen Lösung harrte[1].

2. Von Beruf Jurist beschäftigte sich Leibniz eifrig mit Naturwissenschaften, mit Physik, Mechanik und Mathematik, auf jedem Gebiete Erhebliches leistend, war zugleich Diplomat, Politiker, Publicist, Geschichtschreiber, Bibliothekar, durch seinen weitverzweigten Verkehr mit den geistigen Celebritäten aller Länder nach dem Zeugnis Friedrichs des Grossen für sich allein eine lebendige Academie, Begründer von zahlreichen Bibliotheken, Cabineten für Münzen, Modelle, Antiken, Maschinen, von Sternwarten und Laboratorien, mineralogischen und botanischen Sammlungen, Theatern, kurz von allen möglichen Anstalten zur Pflege der Wissenschaft und Kunst. Auf solche Weise musste er einen gewaltigen Überblick über das Feld des menschlichen Wissens und Könnens gewinnen, und wenn ihm auch seine vielseitige Bethätigung mehr skizzenhafte, fragmentarische als vollkommen durchgeführte Arbeiten erlaubte, so kam ihm doch jene glückliche Geistesanlage zu statten, die das Mannigfaltigste unter einem grossen Gesichtspunct zu verarbeiten wusste, der universale Zug seines Denkens und Strebens.

Diese harmonische Tendenz tritt hervor im gesamten Leben des Philosophen, im öffentlichen wie im Privatleben.

[1] Cf. Leibniz, Op. philos. ed. Ed. Erdmann, p. 91/2 (In specimina Pacidii introductio historica). 701 ss. (Trois lettres à Remond de Montmort).

In der Politik ist sein Ideal ein über ganz Europa ausgedehnter christlicher Völkerbund, in welchem jede Nation ihre naturgemässe, individuelle Aufgabe erfassen und erfüllen soll, in der Religion erstrebt er eine allgemeine christliche Kirche, unberührt vom Gegensatz der einzelnen Confessionen, wie vom Widerstreit zwischen Glauben und Wissen, einen dauernden Friedensbund zwischen Religion und Philosophie. Deshalb bemühte er sich angelegentlich um die zu seiner Zeit ernstlich in Angriff genommene Reunion der Katholiken und Protestanten und nicht minder der Hauptrichtungen innerhalb der protestantischen Kirche, der Lutheraner und der Reformierten. Um seine aufrichtige Toleranz zu bekunden, scheute er sich nicht, in den Dienst katholischer Fürsten zu treten, eines Kurfürsten Johann Philipp von Schönborn zu Mainz, eines Herzogs Johann Friedrich von Braunschweig, und die vertrauteste Freundschaft und den lebhaftesten Verkehr zu unterhalten mit katholischen Convertiten, wie dem ehemaligen kurmainzischen Minister Johann Christian von Boineburg, dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels und anderen hervorragenden, andersgläubigen Gelehrten und Missionären, ja sogar mit dem gelehrten Jesuitenpater Des Bosses, Professor in Hildesheim, über die Vereinbarkeit seines Monadensystems mit dem katholischen Dogma der Transsubstantiation sich zu besprechen. — Die Übereinstimmung zwischen der übernatürlichen Offenbarung und dem natürlichen Wissen verfocht er gegenüber dem grössten Skeptiker seiner Zeit, Pierre Bayle (1647—1705), dem Herausgeber des Dictionnaire historique et critique[1]. — In der Wissenschaft betrachtete er es als eine Art Lebensaufgabe, eine allgemeine Zeichensprache für das Begriffssystem der Menschheit zu erfinden, durch welche man alle möglichen Combinationen der Begriffe mit mathematischer Sicherheit ausrechnen könnte, ähnlich wie es in der Mathematik gewisse allgemeingiltige, von sprachlicher Verschiedenheit unabhängige Zeichen gibt.

Einem so mächtigen Drange nach Einigung aller Wissensgebiete und Geistesrichtungen musste ein Philosophem entspringen, das nach aussen eine Verknüpfung der mannigfaltigsten Systeme, sowie eine Versöhnung von Natur und Offenbarung, nach innen

[1] Rotterd. 1695 u. 1697, verb. u. verm. 1702; vollständigste Ausg. v. Des Maizeaux, Amsterd. u. Leyd. 1740.

eine einheitlich abgeschlossene Weltanschauung repräsentiert. Der innerste Gedanke der Leibniz'schen Philosophie, der ihr gleich anfangs als zu erstrebendes Ziel vorschwebt und schliesslich ihre Krönung und Vollendung bildet, ist die Zusammenfassung aller bisherigen Denkerarbeiten zu dem bereits von Nicolaus von Cusa, Johann Kepler und anderen weitausschauenden Männern aufgegriffenen Geisteswerke einer vollendeten göttlichen Weltharmonie[1]. In dem Aufbau seines Systems verleugnet Leibniz weder dessen Zusammenhang mit denen der Vorzeit und Mitwelt noch seine Originalität.

3. Die Basis seiner Gedankenoperationen bildet der Grundbegriff der Metaphysik[2], der **Substanzbegriff**, die Lösung des Problems: Was liegt der bunten Welt der Erscheinungen als innerster Kern und tiefstes Wesen zu grunde? Mit Descartes redet Leibniz dem Substanzbegriff als einem fundamentalen[3] das Wort, ohne jedoch die Unabhängigkeit der Substanz[4] zur absoluten und einzigartigen Selbständigkeit Spinozas zu übertreiben, wonach alle Dinge lediglich Modificationen der einen göttlichen Substanz und zwar entweder Attribute Gottes, oder Affectionen von solchen sind[5]. Sowohl der abstracte Dualismus des Cartesius, welcher den schroffsten Gegensatz zwischen Körper- und Geisterwelt statuiert in seiner Gegenüberstellung der ausgedehnten und denkenden Substanz[6], wie der abstracte Monismus Spinozas werden von ihm zurückgewiesen. Im Unterschied vom Pantheismus Spinozas nähert sich Leibniz mehr dem empirischen Individualismus des bei seinen Zeitgenossen in gewaltigem Ansehen stehenden[7] Engländers Locke, ohne jedoch in den einseitigen Materialismus der epikureischen Atomistik eines Hobbes und Gassendi zu versinken[8]. Getreu den Grundsätzen Bacos von Verulam verfolgt er die Geheimnisse der Natur bis in ihre letzten Schlupf-

---

[1] Cf. Erdm. l. c. p. 205 (Nouveaux essais I, 1). — [2] Vgl. zum folgenden Gust. Class, D. metaphys. Voraussetzungen d. Leibniz'schen Determinismus, Tüb. 1874. — [3] Erdm. p. 122 (De primae philosophiae emendatione). — [4] Descartes, Principia philosophiae, Amstelodami 1650, I, 51, p. 18. — [5] Spinoza, Eth. P. I, prop. 14. 15, ed. Vloten et Land, V. I, Hagae Comitum 1882, p. 49. 50; cf. Leibn., De ipsa natura 8 (E. p. 156). — [6] Princ. phil. I, 52/3, l. c. p. 18/9. — [7] Vgl. Gg. Zart, Einfluss d. engl. Philosophie seit Bacon auf d. deutsche Phil. d. 18. Jhdts., Berl. 1881, S. 5. — [8] E. p. 185 (Réplique aux réflexions de Bayle). 376 (Nouv. essais IV, 10. § 12 ss.). 706 (Monadologie 17).

winkel. Er macht die Beobachtung, dass alle zusammengesetzten Grössen als Aggregate durch fortgesetzte Analyse sich zuletzt auf einfache Substanzen zurückführen lassen müssen[1].

An diesem Puncte setzt Leibnizens Metaphysik ein. Er schlägt kühn die Brücke zwischen Körper und Geist, indem er jene einfachen Substanzen aller Körper gleich mathematischen Puncten[2] als unkörperlich oder geistig auffasst und so seine Monaden einführt. Während Spinozas Substanz mehr ein ruhendes Sein *(id, quod in se est*[3]*)*, eine unbedingte Allheit oder Allgemeinheit darstellt, fasst Leibniz in seinem Substanzbegriff ein lebenskräftiges Thun in individueller Besonderheit und reicher Mannigfaltigkeit ins Auge, eine *vis activa* und *substantia singularis*[4]. Als Naturforscher und frische, thatkräftige Persönlichkeit erblickt er überall ein eigenartiges Leben, er setzt an Stelle des toten Mechanismus eines Cartesius einen lebendigen Dynamismus. Er sieht in der Natur nicht durch Druck und Stoss bestimmte Materie, sondern krafterfüllten Organismus und Psychismus[5]. Die Cartesianische Definition des Körpers als ausgedehnte Substanz erscheint Leibniz viel zu leer; denn sie erklärt nicht die bestimmte Grösse und Gestalt, die Bewegung im Unterschied von der Beweglichkeit, die Consistenz des Körpers in ihren drei Momenten der Widerstandskraft oder Undurchdringlichkeit, des Zusammenhangs der einzelnen Teile und der Repulsivkraft *(resistentia, cohaerentia, reflexio)*[6]. Was Leibniz als Leib[7] bezeichnet und mit *materia prima* oder *potentia passiva* identificiert[8], ist nicht Körper in dem uns geläufigen Sinne, sondern nur Vorstufe und Anlage, sozusagen das Element des Geistigen. Der Körper besteht aus einem Complex minder vollkommener, einfacher Substanzen, welche einer sie beherrschenden und zur Einheit verknüpfenden, vollkommeneren Centralmonade unterge-

---

[1] E. p. 678 (Ep. ad Bierling III). 705 (Mon. 2). — [2] Vgl. Gerhardt, D. phil. Schr. v. Leibniz, Bd. I, S. 72 ff. — [3] Eth. I. def. 3, ed. cit. p. 39. — [4] E. p. 122 *(vis activa per se ipsam in operationem fertur)*. 157, 9 *(ut omnis singularis substantia agat sine intermissione)*. 125, 3 *(Force primitive-activité originale)*. — [5] E. p. 124. 126 (Système nouveau de la nature 3. 11). — [6] E. p. 45—47 (Confessio naturae contra atheistas). 112—114 (Sur l'essence du corps). 155 (De ips. nat. 4). 691 (Examen des principes de Malebranche). — [7] E. p. 199 (Nouv. ess., Avant-Propos.). 711 (Mon. 72). 714/5 (Principes de la naturae et de la grâce 4); vgl. Zeller, Gesch. d. deutsch. Phil. a. a. O. S. 121—123. — [8] E. p. 440 (Ep. 17 ad Des Bosses).

ordnet sind. Die lebendigen Kräfte aller Substanzen oder Monaden haben, wie beim Menschen, die Form geistiger Thätigkeiten, sind Vorstellungen in verschiedenen Abstufungen von der unbewussten Vorstellung *(perception)* oder einfachen Lebensthätigkeit *(vita, vie)* hinauf zur bewussten Vorstellung *(apperception)*, sei es in der noch undeutlichen Form des sensitiven Seelenlebens *(anima, âme)* oder der ganz deutlichen des intellectuellen Geisteslebens *(mens, anima rationalis, esprit)*[1]. Diese Leibniz'schen Vorstellungen finden innerhalb der antiken Philosophie ihr angemessenstes Äquivalent in den Entelechien des Aristoteles. Der Ausdruck „Entelechie" besagt, dass die Monaden eine gewisse Vollkommenheit in sich tragen, (ἔχουσι τὸ ἐντελές), d. h. dass sie, abgesehen von ihrer Körperlichkeit oder Passivität, aus substantiellen Formen bestehen, welche mit ihren rein natürlichen Kräften sich innerlich vollenden, eine sich selbst genügende Individualität (αὐτάρκεια) bilden[2].

Der Naturalismus Leibnizens schliesst jeden occasionalistischen Eingriff einer höheren, übernatürlichen Ursache, eines *Deus ex machina,* in den Verlauf des Monadenwirkens, welcher in seiner Consequenz zum Spinozismus führen müsste, aus[3]. Die Vorstellungen wirken in den Dingen selbst als bewegende Principien nach einem von Gott eingepflanzten Gesetz *(lex insita),* als zweckthätige Strebungen *(appétitions)*[4] mit dem Gepräge permanenter geistiger Selbstbewegung[5]. Mit Rücksicht auf diese letzten Principien aller Dinge kann man daher das Leibniz'sche Monadensystem als System eines psychischen Dynamismus bezeichnen.

So bildet sich Leibniz seiner geistigen Eigenart entsprechend auf der Grundlage der verschiedensten vorausgegangenen Philosopheme seinen Substanzbegriff. Es fragt sich nun weiter, wie er aus dem ihm eigentümlichen Monadenbegriff die Welt sich construiert, und insbesondere, wie in dem Aufbau seines Systems die verborgenen Keime des Determinismus liegen.

---

[1] E. p. 288 ss. (Nouv. ess. II, 29). 466 (E. ad Wagner. III). 678 (E. ad Bierl. III). 706. 710 (Mon. 14. 19. 63). 715 (Princ. d. l. nat. et gr. 4). — [2] E. p. 122 (De princ. phil. emend.). 124/5 (Syst. n. 3). 146 (L. au P. Bouvet 1697). 706 (Mon. 11. 18). — [3] E. p. 127 (Syst. n 13). 157. 160 (De ips. nat. 10. 15). 450 ss. (Remarques sur le sentiment du P. Malebranche). — [4] E. p. 158 (De ips. nat. 12). 464 (De anima brutorum 12). 706 (Mon. 15). — [5] Cf. E. p. 157 (De ips. nat. 9). 223 (Nouv. ess. II, 1. § 9).

§ 2. Zusammenhang des Determinismus mit dem Monadensystem.

I. Zusammenhang des psychischen Dynamismus.

1. Der universale Geist eines Leibniz bedarf eines einheitlich abgeschlossenen, allumspannenden Weltsystems, welches die erfahrungsgemässe Mannigfaltigkeit der Dinge mit der von einer höheren, geistigen Betrachtung geforderten Einheit und Allgemeinheit durchdringt. Die letzten Elemente des Weltganzen, die unzähligen, einfachen Monaden müssen zugleich real gegen einander abgegrenzt und ideal mit einander verbunden sein. Ihre reale Verschiedenheit verlangt eine continuierlich fortlaufende, aufs feinste gegliederte Stufenfolge der mannigfaltigsten Individuen. Das **Gesetz der Continuität** statuiert unendlich kleine Differenzen in der Welt, so klein, dass sie gerade genügen, die Individualität aufrecht zu erhalten. Hiedurch berühren sich die Gegensätze, indem die Ruhe eine continuierlich verminderte Bewegung, die Gleichheit eine allmählich verschwindende Ungleichheit darstellt[1]. Die Natur kennt nämlich keine Sprünge[2]. Auch zwischen Geist und Natur bilden unmerkliche Vorstellungen als niedrigste Grade der Geisteskraft und höchste Grade der Naturkraft eine unendlich kleine Differenz[3].

Die Formel, in welche man jene Continuität der Monaden in ihrem wechselseitigen Verhältnis zu einander kleiden kann, ist das Gesetz der Individuation *(le principe d'individuation)* oder der Satz des nicht zu Unterscheidenden (principium indiscernibilium). Es soll damit gesagt sein: Nichts ist vollkommen gleich. Nur bei oberflächlicher Betrachtung sind manche Dinge nicht zu unterscheiden. Leibniz gewinnt diesen Satz auf einem doppelten Wege: *A priori* leitet er ihn ab aus dem obersten Denkgesetze, dem Satz des hinreichenden Grundes. Wofern nämlich zwischen zwei Monaden gar kein individueller Unterschied vorhanden wäre, liesse sich kein hinreichender Grund denken für die Existenz der zweiten, völlig gleichen Monade. Diese wäre vielmehr ganz sinnlos als etwas Überflüssiges und Armseliges. — *A posteriori* aber stellte Leibniz im Park von

[1] E. p. 605 (Théod. 348). — [2] E. p. 198 (Nouv. ess. Av.-Prop.). — [3] l. c. p. 197/8.

Herrenhausen die Beobachtung an, dass nicht einmal zwei völlig gleiche Blätter sich finden liessen, indem ihre scheinbare Gleichheit unter dem Mikroskop verschwand[1].

Aus der Übertragung dieses Satzes auf das Gebiet der freien Handlungen ergibt sich die Consequenz: Es gibt keine Wahl zwischen völlig gleichen Dingen, keine Freiheit des Gleichgewichts. Bei schärferer Beobachtung stellt sich immer heraus, dass nur vermeintlich auf beiden Seiten gleich wirksame Motive vorhanden waren, während unbemerkt ein überwiegendes Motiv nach einer Seite den Ausschlag gegeben hat.

2. Aus lauter verschiedenen Individuen würde nie eine Weltordnung entstehen, wenn nicht dieser realen Verschiedenheit gleichsam das Gegengewicht geboten würde durch eine ideale Verknüpfung. Dem Individuationsprincip muss ergänzend zur Seite treten ein anderes Princip, welches die äussere Vielheit zur inneren Einheit zusammenordnet. Die Kehrseite des Gesetzes der Continuität ist das **Gesetz der Analogie** oder idealen Ähnlichkeit aller Monaden im Gegensatz zu ihrer realen Verschiedenheit. Jede Monade ist nicht bloss ein für sich bestehender Kraftpunct, sondern zugleich eine Kraft, die ganze Welt geistig in sich zu fassen, d. h. vorzustellen. Denn nur vorstellende Wesen — nach Analogie des Menschengeistes — besitzen die Fähigkeit, die Vielheit in der Einheit mehr oder minder deutlich auszudrücken[2]. Nur sie sind geeignete Werkzeuge für den Weltzweck, die Vorstellung vom Universum in jeder einzelnen Monade zu concentrieren. Jede Monade ist so ein Mikrokosmos, ein „concentriertes Universum", ein lebendiger Spiegel des Alls *(miroir actif, vivant)*[3]. Das Material der Vorstellungsthätigkeit (= das Universum) ist bei jeder Monade gleich, nur die Art und Weise ihrer Concentrationskraft auf die verschiedenen Puncte dieses Vorstellungsmaterials ist determiniert durch die Ordnung der Weltharmonie. Die Vorstellung jeder einzelnen Monade befindet sich mit jener aller anderen in wechselseitiger

---

[1] E. p. 277/8 (Nouv. ess. II, 27). 303 (Nouv. ess. III, 6). 755. 765/6 (E. c. Clarke IV, 3. 4; V, 21 ss.). — [2] E. p. 186 unt. (Répl. aux réfl. de Bayle). 438 (E. III ad D. Boss.). 466 (E. ad Wagn. III). 705/6 (Mon. 12/3). 714 (Princ. d. l. nat. et gr. 2). — [3] E. p. 720 (L. II à Bourguet). 128 (Syst. n. 16). 709 (Mon. 56). 714. 717 (Princ. 3. 12). 725 (Extrait d'une l. à Remond 1715, III). 745 (Extr. d'une l. à Danglicourt 1716).

Übereinstimmung *(accord mutuel)*[1] nach dem Satz des Hippokrates: Σύμπνοια πάντα[2]. Die deutlichen Vorstellungen der Monaden, auch Activität genannt, geben *a priori* den Grund ab für die undeutlichen Vorstellungen oder die Passivität, die *materia prima*, in den anderen Monaden und umgekehrt[3]. Die letzten Elemente der Weltordnung sind so spontane, d. h. nach eigenen Gesetzen wirkende geistige Kräfte, welche keine specifischen, sondern bloss graduelle Unterschiede zulassen[4]. Auf dem Boden dieser quantitativen Weltanschauung verschwindet der wesentliche Unterschied zwischen der geistigen Kraft des freien Willens und dem dynamischen Wirken der beseelt gedachten Natur, die geistige Thätigkeit des Menschen sinkt herab zu einer nur durch ein deutlicheres Bewusstsein ausgezeichneten höheren Stufe der allgemeinen Vorstellungsthätigkeit aller Wesen.

3. Die für die Ontologie und überhaupt für sein ganzes philosophisches System in Anspruch genommene Bestätigung des continuierlichen Weltzusammenhangs[5] erblickt Leibniz in dem von ihm erfundenen oder vielmehr weiter entwickelten dynamischen **Gesetz von der Erhaltung der Kraft.** Descartes hatte bereits das richtige Princip geahnt, jedoch die Bewegung mit der Kraft verwechselt und daher von einem gleichen Verhältnisse zwischen der Grösse der thätigen Kraft und jener der Bewegung gesprochen. Leibniz berichtigte diese falsche Auffassung seines Vorgängers durch sein Axiom: Es erhält sich in der Welt immer die nämliche Quantität der absoluten und respectiven Kraft, d. h. der Wirkung (*action*) und Gegenwirkung (*réaction*), also der bewegenden Kraft oder Thätigkeit (*force mouvante, actio motrix*) einerseits und der die Richtung anweisenden Kraft (*f. directive*) andererseits, im ganzen wie in den Teilen. „Die vollständige Wirkung ist immer äquivalent ihrer vollen Ursache“[6]. Die moderne Naturforschung hat diesen von Leibniz mehr auf dem Wege teleologischer als mechanischer Welterklärung gefun-

[1] E. p. 107/8 (L. à Arnauld). — [2] E. p. 197 (Nouv. ess. Av. — pr.). 710 (Mon. 61). — [3] E. p. 709 (Mon 49. 50), cf. 157 (De ips. nat. 11 ss.). 376 (Nouv. ess. IV). 440 (E. VII ad D. Boss.). — [4] E. p. 159 (De ips. nat. 13). 222 (N. ess. II, 1). 466 (E. ad Wagn. 4). 705 (Mon. 9). 714 (Princ. 2). — [5] E. p. 605 (Théod. 348). — [6] E. p. 716 (Princ. 11). 604 (Théod. 345—347), cf. 108 (L. à Arn. 1690). 132/3 (Eclaircissement du nouv. syst.). 155 (De ips. nat. 4); ausführl. Nachweis 192/3 (L. à Bayle 1702).

denen und noch nicht mit zwingender Notwendigkeit nachgewiesenen Satz[1] experimentell als Naturgesetz festgestellt und von der lebendigen Kraft auf die Spannkraft ausgedehnt[2].

Das Leibniz'sche Princip von der Erhaltung der Kraft ist von seinem Erfinder selbst als Vorstufe zu seinem deterministischen System der prästabilierten Harmonie bezeichnet worden. Leibniz meint, „wenn Descartes wahrgenommen hätte, dass die Natur nicht nur die nämliche Kraft, sondern auch die nämliche Gesamtrichtung in den Gesetzen der Bewegung bewahrt, hätte er nicht geglaubt, dass die Seele leichter als die Kraft der Körper die Richtung verändern kann, und er wäre geradeswegs zum System der prästabilierten Harmonie gelangt, welches eine notwendige Folge der Erhaltung der Kraft und der Richtung zusammen ist". Hätte Descartes dieses Gesetz in seiner vollen Tragweite erkannt, so hätte er ein „psychisches Eingreifen" (*l'intervention des Ames*) in die Ordnung der vorherbestimmten Harmonie[3] als Verletzung unseres Naturgesetzes abweisen müssen[4].

Bestimmter bezeichnet Leibnizens Schüler: Wolff[5] die Einwirkung der Seele auf den Leib durch ihren blossen Willen als Verletzung des Naturgesetzes von der Erhaltung der Kraft, weil mit dieser Willensäusserung eine neue Bewegung und damit zugleich eine entsprechende Kraft erzeugt wird, welche vorher nicht in der Welt war, wie auch umgekehrt durch die Einwirkung des Leibes auf die Seele ein Gedanke hervorgerufen wird und somit eine Bewegung, die sich nicht weiter fortsetzt in einem anderen Teil der Materie, so dass eine Kraft aufhört, die vorher in der Welt war.

II. Intellectualismus.

1. In ihrem äusseren gegenseitigen Verhältnis zu einander stellen die Monaden des Leibniz die fest geschlossene und reichgegliederte Einheit eines psychischen Dynamismus dar, nach innen betrachtet ist ihre Wirksamkeit nicht minder einheitlich und continuierlich, indem die mannigfaltigen Bethätigungen des Seelen-

---

[1] E. p. 716, 11. — [2] Vgl. Zeller, Gesch. d. deutsch. Phil., a. a. O. S. 127. — [3] Leibn. spielt hier auf d. Lehre v. d. Willensfreiheit an. — [4] E. p. 702 (L. I à Rem. 1714). 723 (L. III à Bourg). — [5] Vernünfftige Gedancken von Gott, d. Welt u. d. Seele (= Metaphysik), Halle 1747, § 762.

lebens insgesamt im letzten Grunde zurückgeführt werden auf die eine Form der stets wechselnden Vorstellungsthätigkeit. Bei dem fortwährenden Drang der Monaden nach Veränderung ihres Zustandes erzeugen sich innerhalb der bestehenden Vorstellungen neue, die nach den Gesetzen der Zweckursachen sich bestreben, wirksam zu werden[1]. Auf der primitiven Stufe des Monadenlebens entwickelt sich aus jeder Vorstellung ein entsprechendes Begehren, d. h. „ein auf eine neue Vorstellung hinzielender Versuch, sich zu bethätigen". Auf dem Gebiet des menschlichen Seelenlebens entspricht der höheren Einsicht der Wille, so dass sich hier der dynamische Psychismus zum Intellectualismus steigert[2]. Der Wille ist demnach nichts weiter als das Resultat der Vorstellungsverknüpfungen, „die Tendenz von einer Vorstellung zu einer anderen"[3], die von selbst in den vorstellenden Monaden sich auslösende Spannkraft.

Allerdings unterscheidet Leibniz von der blossen Vorstellung (*perception*) „die Bemühung (*l'effort*), zu handeln nach dem Urteil", welche nach seiner Ansicht[4] „das Wesen des Willens ausmacht". Er identificiert also nicht schlechthin die Begriffe Vernunft und Wille. Doch wagt er keine directe Entscheidung zu treffen im alten Streite des Realismus und Nominalismus, ob ein psychisches Vermögen vom anderen real verschieden sei[5], und wenn er auch dem Namen nach sich für einen Unterschied beider Vermögen ausspricht, so verwischt er doch diesen Unterschied sachlich dadurch, dass er den Willen, d. h. „die Bemühung oder die Tendenz (= *conatus*) sich zu dem hinzuwenden, was man für gut, und von dem wegzuwenden, was man für schlecht findet", unmittelbar hervorgehen lässt aus der Vorstellung (*cette tendance résulte immédiatement de l'apperception qu'on en a*), sodass die Vernunft den Willen zu determinieren vermag nach dem Übergewichte der Vorstellungen und Gründe (*l'entendement peut déterminer la volonté, suivant la prévalence des perceptions et raisons*)[6]. So wenig es nach Leibniz

[1] E. p. 746 (Extr. d'une l. à Dangicourt). — [2] E. p. 464 (De an. brut. 12): „*ut in nobis intellectui respondet voluntas, ita in omni Entelechia primitiva perceptioni respondet appetitus, seu agendi conatus ad novam perceptionem tendens*". — [3] E. p. 714 (Princ. 2). 720 (L. II à Bourg.). — [4] E. p. 595 (Théod. 311). — [5] E. p. 251 (Nouv. ess. II, 21. § 6). — [6] E. p. 251/2 (l. c. § 5. 8).

einen leeren Raum geben kann, ebenso wenig sind die Vorstellungsreihen bei ihrer Umbildung je ohne einen bestimmten, gesetzmässig sich entwickelnden Inhalt. Da nun die Vorstellungscomplexe nie von ihrem Inhalt sich emancipieren und frei über ihn sich erheben können, so sind sie eben durch ihren Inhalt jedesmal determiniert[1], dieser Inhalt aber durch den vorausgehenden, wenn auch unbewusst, und es liegen im letzten Grunde in der meist unbewusst wirkenden Gesamtsumme aller früheren und gegenwärtigen Erlebnisse und ihrer Eindrücke oder in der gesamten Individualität die natürlichen Determinationsprincipien des Handelns[2]. Diejenige werdende Vorstellung, welche aus jener Gesamtsumme heraus am meisten Macht gewinnt, liefert von selbst den Grund zu den folgenden Vorstellungen oder, da der ganzen Thätigkeit der Monaden eben ihre Vorstellungen zu grunde liegen, zu den folgenden Bethätigungen oder Handlungen.

2. Noch deutlicher als Leibniz hat Wolff die innere Determination der Monaden durch den Zusammenhang ihres Vorstellungslebens ausgesprochen, indem er für eine besondere Willenskraft ausser der „vorstellenden Kraft der Seele" keinen Raum mehr lässt. Sowohl die sinnliche Begierde als der Wille besteht nach Wolff einfach in der mit der Vorstellung des Lust erweckenden Guten von selbst gegebenen Bemühung, die Empfindung des Vorgestellten hervorzurufen. Das schöne Wetter z. B. weckt die Wahrnehmungsbilder eines Spazierganges und der damit verbundenen Lust, also die Vorstellung eines Guten, in der Einbildungskraft, und hiedurch wird die Seele determiniert oder — was dasselbe bedeutet — sie „determiniret sich wieder die Vorstellung von dem Spatziergehen und der davon zu habenden Lust hervorzubringen". Diese letztere Vorstellung wird jedoch vermittelt durch zahlreiche Zwischenvorstellungen, deren Gegenstand die Mittel zu jenem Ziele bilden. Der Unterschied zwischen dem sinnlichen Begehren und dem vernünftigen Begehren oder Wollen besteht darin, dass ersteres durch die verworrene Idee (*per ideam boni confusam*), letzteres durch den

[1] E. p. 186 (Répl. aux refl. de Bayle): „*chacune (sc. pensée) tend à un changement particulier, suivant ce qu'elle renferme*". — [2] E. p. 707 (Mon. 23). 717 (Princ. 13). 197 (N. ess. Av.-pr.). 224/5 (N. ess. II, 1. § 11. 12. 15). 137 (Réflexions sur l'essai — de Locke 1696): „*nos idées viennent de notre propre fond*".

deutlichen Begriff des Guten (*p. notionem boni distinctam*) determiniert wird. Da der Wille durch ein discursives Urteil entsteht, nämlich durch die Anwendung des allgemeinen Begriffs des Guten auf die vorausgesehene Perception oder deren Gegenstand, dieses Urteil aber, wie überhaupt jede Bethätigung des Geistes, bereits in der Kraft, die Welt vorzustellen enthalten ist, so geht der Wille nicht hinaus über die Kraft, die Welt vorzustellen, wie sie sich in der Seele findet, und in dieser hat somit das der Seele „wesentliche und natürliche" Gesetz des Strebens und Verabscheuens seinen zureichenden Grund. Auf solche Weise will Wolff verständlich machen, „wie der Wille aus der vorstellenden Krafft der Seele kommet", mit dem Hinweis darauf, dass in der Natur eines jeden endlichen Dinges überhaupt eine stete Bemühung liegt, seine Vorstellungen zu ändern[1].

III. Prädeterminismus.

1. Durch die Bestimmung des äusseren Wechselverhältnisses der Monaden innerhalb des Weltganzen, sowie ihrer inneren Bethätigung im Mikrokosmos ihres eigenen Wesens ist bereits ihre Stellung gegenüber der obersten und ursprünglichsten Monade, d. h. der Gottheit, entschieden. Das System des psychischen Dynamismus lässt die Monaden als unkörperliche Automaten[2] erscheinen, welche mit der psychischen Kraft ausgerüstet sind, das Bild der ganzen Welt in individueller Abstufung in sich aufzunehmen. Woher kommt ihnen diese reiche Fülle ihres Inhalts? Durch ein anderes geschaffenes Wesen könnte sie ihnen nur zuteil werden mittels Versetzung dieses Wesens ins Innere der Monaden hinein oder mittels Veränderung bereits bestehender Teile der Monaden infolge einer inneren Erregung. Beides verstiesse jedoch gegen den Charakter der vorstellenden Monaden als einfacher, geistiger Substanzen. Leibniz drückt diesen Gedanken bildlich so aus: „Die Monaden haben keine Fenster, durch welche etwas eindringen oder entweichen kann"[3]. Es bleibt also nur übrig, eine ursprüngliche, göttliche Einrichtung anzunehmen, welche den Monaden das umfassende Material ihrer

---

[1] Metaphysik § 846—879; Psychologia rationalis, Francofurti et Lipsiae 1740, § 489. 495. 497. 515. 517. 519. 522. 529. — [2] E. p. 127 (Syst. n. 15). 706 (Mon. 18). — [3] E. p. 705 (Mon. 7), cf. 773 (E. V c. Clarke, 84).

Vorstellungsthätigkeit, ihre mannigfaltigen Beziehungen zur Welt in einem ihrer Geschöpflichkeit entsprechenden, beschränkten Masse eingegeben hat.

Diesen nicht psychischen, sondern idealen Causalnexus der Monaden, der nur im göttlichen Verstande besteht, jedoch die Spontaneität der einzelnen Monaden völlig intact lässt[1], nennt Leibniz **„prästabilierte Harmonie“**[2]. Gott gleicht als Schöpfer selbständiger, übereinstimmender Monaden einem geschickten Uhrmacher, welcher die verschiedensten Uhren kunstvoll so eingerichtet hat, dass sie fortwährend von selbst alle die gleichen Stunden zeigen[3]. Diese göttliche Prädetermination lässt keine selbständige Entwickelung der Monaden zu. Denn, würde nur ein einziges Glied in dem bestehenden Weltzusammenhang geändert, so wäre diese Änderung von der durchgreifendsten Bedeutung, sie würde eine neue Welt notwendig machen[4]. Deshalb „enthält jede der Substanzen in ihrer Natur das Gesetz der stetigen Reihenfolge ihrer Handlungen (*legem continuationis seriei suarum operationum*), sowie ihre ganze Vergangenheit und Zukunft“[5].

2. Nach einer doppelten Seite fasst Leibniz die Einwirkung der göttlichen Monade auf die bestehende Weltordnung ins Auge, einmal unter dem Gesichtspunct des Dynamismus, sodann unter jenem des Intellectualismus. In ersterer Hinsicht äussert sich Gottes Allmacht in der Weltschöpfung durch einen vermöge seiner ewigen Vorherbestimmung nach festen Gesetzen verlaufenden Weltmechanismus, in welchem das Reich des Geistigen bloss eine feinere, höhere Art des allgemeinen Causalnexus darstellt, insofern dasselbe durch die in ihm waltende Zweckursächlichkeit vor der bloss wirkenden, mechanischen Ursachen unterliegenden Körperwelt ausgezeichnet ist[6]. In letzterer Beziehung geht Gottes Wesen und Wirken in seiner vollkommensten Vorstellungsthätigkeit auf, d. h. der Wille des Schöpfers

[1] E. p. 127 (Syst. n. 14). 185 (Répl. aux réfl. de Bayle). 517 (Théod. 52). 709 (Mon. 51. 60). — [2] E. p. 430 (Sur le principe de vie). 562. 590 (Théod. 188. 291), cf. 107/8 (L. à Arn. 1690). 128 (Syst. n. 15). 709 (Mon. 59). 746 (Extr. d'une l. à Dang. 1716). — [3] E. p. 134/5 (Troisième éclaircissement 1696), cf. 183/4 Répl. aux réfl. de Bayle 1702). — [4] E. p. 506 (Théod. 9), cf. 447 (L. à Coste 1707). — [5] E. p. 107 (L. à Arn. 1690), cf. 449 (L. à Coste 1707). 608 (Théod. 360). 706 (Mon. 22). — [6] E. p. 711 (Mon. 79). 774 (E. V c. Clarke, 92).

steht, wie der Wille der Geschöpfe, in notwendiger Abhängigkeit vom Intellect, Gottes Wirken ist auch nach aussen hin determiniert durch den Begriff des von der unendlichen Weisheit aufs klarste vorgestellten Guten oder — mit Rücksicht auf mehrere mögliche Stufen des Guten — des Besten. Mag bei den beschränkten geschöpflichen Monaden, welche im Unterschiede von Gott, dem *actus purus* = der reinsten Wirklichkeit, nie völlig von der Materie gesondert erscheinen, das Vorstellungsleben durchgehends zum Teil wenigstens ein verworrenes sein, und daher das unbewusste Gebiet des Seelenlebens bestimmend wirken[1], bei der höchsten unbeschränkten Monade der Gottheit, in der sich bloss deutliche Vorstellungen finden, muss diese klare Erkenntnis überall zum Durchbruch gelangen, muss die Einsicht in die Güte ihres Wirkens den Willen determinieren. Auf diesem Wege gelangt Leibniz zum **Optimismus**, d. h. der Lehre, dass Gott vermöge seiner Weisheit, Güte und sonstigen Vollkommenheiten von unzähligen möglichen Welten nur eine, und zwar die vollkommenste ins Dasein habe rufen können[2]. Sein leitender Gesichtspunct in Bezug auf die Welt ist der Grundsatz, dass der Anspruch auf Realität sich bemisst nach dem Grade der Vollkommenheit (*perfectio seu essentiae gradus principium existentiae*)[3], in Bezug auf Gott: „Je vollkommener man ist, umso mehr ist man zum Guten determiniert". Diese optimistische Weltanschauung, welche Gott jederzeit nur zur Wahl des Besten determiniert sein lässt, ist nur der Ausdruck der allgemein auch für die menschliche Seele geltenden[4] deterministischen Grundanschauung, dass die Wirkungsweise eines jeden Geistes als gesetzmässiges Resultat aus seiner natürlichen Disposition oder Hauptneigung jedesmal mit innerer, moralischer Notwendigkeit folgt.

IV. Zusammenfassung.

In dreifacher systematischer Abstufung gelangt so Leibniz zu einem immer umfassenderen Determinismus. Die erste An-

[1] E. p. 199 (Nouv. ess. Av.-pr.) 122 (De prim. phil. emend., Schl.) 440 (E. VII ad D. Boss.). 521 (Théod. 65). 678 (E. ad Bierl. II. III). 709—711 (Mon. 60. 72). — [2] E. p. 191 (L. à Bayle 1702). 263 (N. ess. II, 21. § 49). 506. 517 (Théod. 7/8. 52 ss.). 656 (Causa Dei 41). 716 (Princ. 10). 765 (E. V c. Clarke, 19). — [3] E. p. 148 (De rerum originatione). 709 (Mon. 54). — [4] „*il en est de nous comme de Dieu lui même*": E. p. 191 (L. à Bayle 1702), 669 (De libertate). 763 (E. V c. Clarke, 4. 7).

bahnung des Determinismus geschieht durch den psychischen Dynamismus, welcher nach dem Gesetz der Continuität und Analogie in allen beseelten Körpern oder lebendigen Maschinen der Monaden gleichsam das von selbst ablaufende Räderwerk für das grosse Getriebe des Weltmechanismus beschafft; eine weitere, deutlichere Offenbarung tritt hervor in dem Intellectualismus, welcher den Willensentscheid als unmittelbare Folge eines gesetzmässigen, intellectuellen Entwickelungsprozesses betrachtet; die vollendete Ausgestaltung findet der Determinismus im Prädeterminismus der prästabilierten Harmonie, welcher die Individualität der Monaden in ihrer thatsächlichen Verwirklichung dadurch ihrer freien Entfaltung beraubt, dass er sie in absoluter Abhängigkeit von dem alles mit Weisheit ordnenden Weltenschöpfer hinstellt und auf der Spontaneität der Monaden, d. h. auf der ihnen „eingepflanzten Kraft einer immanenten Bethätigungsweise (*vis insita immanenter agendi*)", auf ihrer charakteristischen Veranlagung, auf der Bethätigung ihrer gesetzmässigen Natur ihre ganze Freiheit beruhen lässt, also ihre vom Indeterminismus angenommene relative Selbständigkeit mit einer blossen Selbstthätigkeit vertauscht[1].

Dass in dem System der prästabilierten Harmonie die Wurzel des Determinismus liege, bekennt Leibniz selbst durch die directe Erklärung[2], er habe den Beweis erbracht, „dass wir immer in vollkommener Spontaneität uns befinden, und dass dasjenige, was man den Einwirkungen der äusseren Dinge zuschreibt, lediglich von den verworrenen Vorstellungen (*perceptions confuses*) in uns herrührt, die dem entsprechen, und die uns offenbar von Anfang an kraft der vorherbestimmten Harmonie (*en vertu de l'harmonie préétablie*) gegeben worden waren, welche die Beziehung jeder Substanz zu allen anderen vermittelt.

§ 3. Die innersten Triebfedern des Leibniz'schen Determinismus.

Der volle Ausbau eines wissenschaftlichen Systems ist in der Regel der Abschluss einer langen Gedankenreihe, welche von einer leitenden Idee zuerst in dunkelen Umrissen entworfen, dann immer klarer und deutlicher durchgeführt wird. Dieser

[1] E. p. 157 (De ips. nat. 10). — [2] E. p. 449 (L. à Coste 1707).

leitende Gedanke lässt sich auch bei Leibniz früher nachweisen als seine Monadenlehre, es ist das Bestreben der Theodicee[1]. Leibniz liess auf seinen religiösen Geist vornehmlich des **teleologische Interesse** einwirken, die Weisheit der göttlichen Vorsehung allen skeptischen Anfechtungen gegenüber zu verteidigen und die göttliche Weltregierung gegen jede Durchkreuzung ihrer Pläne unbedingt sicher zu stellen. Er glaubte, dieser Aufgabe bloss dadurch sich vollkommen entledigen zu können, dass er die bestehende Welt als die beste unter allen möglichen Weltordnungen pries und die menschliche Freiheit hinter einem vom Schöpfer durch gesetzmässige Verknüpfung vollständig durchsichtig gemachten Weltsystem ganz und gar zurücktreten liess. Dem Fundamentalsatz des Determinismus, seinem Princip vom determinierenden Grunde, legt Leibniz deswegen die höchste Bedeutung bei, weil wir „ohne dieses grosse Princip niemals die Existenz Gottes erweisen könnten und eine Anzahl sehr richtiger und recht brauchbarer Vernunftschlüsse verlieren würden, deren Grundlage es ist". Als einen solchen wichtigen Vernunftschluss, welcher nach Leibnizens Meinung mit dem Determinationsprincip steht und fällt, erwähnt Crusius[2] die *scientia media,* d. i. das Vorauswissen Gottes von den zukünftigen, contingenten Handlungen.

Über die Frage, von welcher Seite Leibniz die erste und nachhaltigste Anregung zu seiner deterministischen Weltanschauung empfing, erhalten wir Aufschluss, wenn wir zurückgehen auf die Jugendzeit unseres Philosophen. Leibniz beschäftigte sich nach seiner Angabe[3] bereits seit seinem 15. Lebensjahre eingehend mit der Frage vom Verhältnis zwischen Freiheit und Prädestination. Er las unter anderem **Luther's** Schrift *„De servo arbitrio"*. Welchen Eindruck dieses Werk auf den sinnenden Geist des jugendlichen Denkers gemacht hat, dürfte am besten im Zusammenhang des lutherischen Lehrbegriffs selbst klar werden, der im folgenden[4] zu eingehenderer Darstellung gelangen wird. An dieser Stelle soll daher nur eine parallele, ebenfalls zunächst von religiöser Seite ausgehende Einwirkung besprochen werden, nämlich der **Einfluss des Jansenismus.**

[1] Vgl. Zeller, Gesch. d. deutsch. Phil. s. Leibniz, S. 107/8. — [2] De usu etc. § 10. — [3] L. à Jacquelot (Gerh. Bd. III, p. 481). — [4] S. § 2, I. Luthers religions-philosophischer Determinismus, n. 2.

Über die Streitfrage der Willensfreiheit conferierte Leibniz mit dem Hauptvertreter der Jansenisten in Frankreich, dem Doctor der Sorbonne: Anton Arnauld[1]. Auch von dem Jansenisten Nicole hat Leibniz wenigstens Essais gelesen[2]. Wenn auch in dem noch vorhandenen Schriftwechsel mit Arnauld unter den religionsphilosophischen Discussionen die Materie des Determinismus keine nähere Erörterung findet, sondern vorzugsweise die Abendmahlslehre, so genügen doch jene erwähnten mündlichen Erörterungen, um die Beziehungen des Leibniz zur jansenistischen Freiheitsleugnung ausser Zweifel zu stellen. Zudem spricht Leibniz nicht nur in einem Schreiben an den Jesuitenpater Des Bosses[3] unverhohlen seine Hochachtung aus vor Augustin, dessen Anschauungen er hauptsächlich nach der Darstellung des Jansenius kennen gelernt zu haben scheint, vor Arnauld und dem früheren Oratorianer Quesnell, dem Herausgeber der in jansenistischem Geiste geschriebenen „moralischen Reflexionen" (1671), sondern er rühmt sich auch direct in seinem ersten Schreiben an Arnauld — wahrscheinlich um 1671[4] —, die Neuerungen der „mehr freisinnigen Christen (liberiores Christianorum)", darunter des Jansenius, mit reger Wissbegierde verfolgt zu haben (*„curiose satis sum persecutus"*). Nun aber nimmt Jansenius in seinem Hauptwerke „Augustinus" (1640) im Anschluss an das Dichterwort: *„Trahit sua quemque voluptas"* die Lust (*delectatio*) zum Ausgangspunct des menschlichen Strebens, statuiert einen ständigen Kampf zwischen der irdischen und himmlischen Lust (*luctus duarum delectationum terrenae ac coelestis*) während dieses irdischen Lebens, der mit dem Obsiegen der stärkeren Lust endigt, so dass unser Wille jedesmal entweder infolge seiner natürlichen Schwäche der überwältigenden Neigung zur Sünde folgen muss oder durch den Beistand der göttlichen Gnade von der überwiegenden Lust zum Guten sich bestimmen lässt[5]. Mit dem Begriff der obsiegenden Lust (*delectatio victrix*) bezeichnet Jansenius im Wesen dasselbe wie Leibniz mit seinem Terminus der vorherrschenden Neigung (*la plus grande inclination, la bonté prévalante*)[6].

---

[1] L. à Jacquelot l. c. — [2] E. p. 112 (Sur l'essence du corps). — [3] Ep. X (E. p. 455). — [4] Gerh. Bd. I, p. 76. — [5] Cornelii Jansenii Augustinus, Lovanii 1640, T. III, De gratia Christi salvatoris, p. 749. 736 u. —738. 760. 406 ss. — [6] Z. B. Théod. 43. 45 (E. p. 515/6). —

Die Abhängigkeit des Leibniz'schen psychologischen Determinismus von dem des Jansenius darf umso eher angenommen werden, als Leibniz von der in dem soeben erwähnten Schreiben an Des Bosses[1] direct kundgegebenen Sympathie für die jansenistische Doctrin nur diejenigen Lehren ausgenommen wissen will, welche ihm mit der göttlichen Güte nicht recht verträglich erscheinen, wie z. B. die harte Ansicht, alle Handlungen der nicht Gerechtfertigten seien sündhaft, ihre Tugenden nur gleissende Laster u. dgl.

Auch die oft beissende Schärfe, mit welcher Leibniz jede der deterministischen Deutung entgegenstehende Bestimmung der Freiheit als sinnlose Indifferenz des Gleichgewichts auffasste und bekämpfte, verrät jansenistischen Einfluss. Jansenius bezeichnet nämlich als den von Augustinus bekämpften Freiheitsbegriff des Pelagianers Julian die der inneren Nötigung (*necessitas*) oder Gebundenheit nach einer Seite hin (*captivitas ad unam partem*) entgegengesetzte Gleichgiltigkeit in Bezug auf mehrere Handlungen (*indifferentia ad plura*) oder gleiche Möglichkeit nach beiden Seiten hin (*possibilitas utriusque partis*), welche bei den an sich gleichgiltigen Handlungen als *indifferentia contradictionis*, bei den sittlichen Entscheidungen für das Gute oder Böse als *indifferentia contrarietatis* erscheint. Die übereinstimmende Anschauung der Pelagianer erblickt nach Jansenius das Wesen der Freiheit darin, dass man es völlig in seiner Gewalt haben soll, jeder beliebigen von beiden entgegengesetzten Willensrichtungen zu folgen (*utramlibet partem sequi*), während die fatalistische Nötigung nach einer Seite hin als diametraler Gegensatz zu dem natürlichen Gleichgewicht sozusagen der Freiheit (*libertatis quasi aequilibrio*) perhorresciert wird[2].

Dieselbe gleichmässige Neigung zu den Gegensätzen des Guten und Bösen (*contrarietatis indifferentiam — ad bonum et malum*), welche Jansenius auf natürlichem Gebiete als pelagianisch verworfen hat, nimmt er als Zustand des ersten Menschen vor dem Sündenfall an. Adams Wille war nach seiner Meinung „gleich einer Wage im Gleichgewicht gehalten (*instar bilancis in aequilibrio constitutus*) und gleich einer ganz runden Kugel auf vollkommen ebener Fläche nach jeder Seite hin gleich leicht

[1] Ep. X (p. 455). — [2] Corn. Jansenii Augustinus, l. c. L. II, C. I, p. 93—98.

zu bewegen, auf der einen Seite unterstützt durch die Natur, auf der anderen durch die Gnade“[1]. Diese Freiheit des Gleichgewichts, die weder einen äusserlichen noch einen inneren Widerstand zu überwinden hatte, betrachtet Jansenius jedoch als vollständig aufgehoben durch den Sündenfall und dafür an ihre Stelle gesetzt die innere Notwendigkeit, zu sündigen. Gleichwohl hält er mit dieser Einschränkung des Willens nach einer Seite hin noch keineswegs die Willensfreiheit für beseitigt, weil jene Indifferenz des Willens gegenüber Gutem wie Bösem nicht zum Wesen des freien Willens gehöre, wie Julian sich eingebildet habe. Auch glaubt er die sittlichen Grundbegriffe von Gebot, Mahnung, Tadel u. dgl. mit der Notwendigkeit, zu sündigen wohl vereinbaren zu können[2]. Durch die Erlösungsgnade ist nach Jansenius zwar nicht die ursprüngliche Freiheit des Gleichgewichts wieder hergestellt, aber doch die Möglichkeit der höheren, himmlischen Lust am Guten und der Befreiung von der niederen, irdischen Lust am Bösen geboten, und so hängt die Entscheidung davon ab, welche Lust überwiegt; „denn was uns mehr ergötzt, darnach müssen wir notwendig handeln“[3].

Leibniz hat bloss die seinem milden Charakter widersprechende Härte des jansenistischen Systems, dass ohne die Gnade nur ein Hang zur Sünde vorhanden sein soll, abgestreift, sowie überhaupt die theologische Gnadenlehre des Jansenius aus dem Spiel gelassen und sich auf das rein philosophische Gebiet des psychologischen Determinismus zurückgezogen.

Endlich kommt eine diplomatische Erwägung in Betracht: Die Jansenisten spielten damals in Frankreich eine so bedeutende Rolle, dass es schien, als ob ihnen die Zukunft der katholischen Kirche gehören sollte. Nachdem ihre Auffassung der Schriften des grossen Kirchenvaters Augustinus sich mit jener Luthers und der Reformierten in Bezug auf die Unfreiheit des menschlichen Willens deckte, lag es dem concilianten Charakter eines Leibniz nahe, in seiner Lehre vom Determinismus die Interessen der verschiedenen christlichen Religionsbekenntnisse in

[1] l. c. T. II, De statu naturae innocentis, Cap. I, 6. 14 (p. 100, C. 101, A. 104, B. 150, B), cf. 17 (p. 168, B). — [2] l. c. De st. nat. inn. I, 6 (p. 104, B); De st. n. lapsae, L. III, 2. 8. IV, 28 (p. 436, A. C. 458. A. 488, C. 657/8). — [3] T. III, De gratia Christi salvatoris (p. 749, B. 412, B).

„freisinniger Weise“ zu versöhnen und zugleich seine Philosophie in Einklang mit seinen religiösen Überzeugungen zu bringen. Als Kind seiner Zeit förderte ja Leibniz in jeder Weise das seit dem westphälischen Frieden lauter als je sich erhebende irenische Verlangen, den unheilvollen Riss, welchen die Religionskämpfe der Reformation im deutschen Volke hervorgerufen hatten, möglichst zu heilen. Um aber mit der kirchlichen Philosophie des Mittelalters nicht in gar zu grellen Widerspruch zu geraten, behielt er wenigstens den Namen der Freiheit bei.

§ 4. Wolff's Standpunct.

In den Hauptzügen stimmt Wolff's Lehre mit jener des Leibniz überein, aber während Leibniz in geistreichen Aphorismen sich erging, worin er die schroffsten Gegensätze spielend zu vereinigen verstand, freilich nicht ohne widerspruchsvolles Dunkel, fühlte Wolff vor allem das Bedürfnis nach einheitlicher, übersichtlicher Zusammenstellung und logisch-mathematischer Klarheit. Nicht kühner Gedankenflug war seine Stärke, sondern ihm galt alles System und Formel. Im Gegensatz zu dem genialen Erfinder des Monadensystems war Wolff nur ein mit prosaischem Sammelfleiss ruhig ordnender Geist, im Gegensatz zu dem concilianten Diplomatiker Leibniz reizte Wolff durch sein nichts weniger als vorsichtiges Verhalten[1] die pietistischen Theologen in Halle und die ihnen gesinnungsverwandten Kreise zum erbittertsten Kampfe.

Als es den Intriguen seiner Feinde gelungen war, im Jahre 1723 Wolffs Absetzung in Halle und Vertreibung aus Preussen durchzusetzen[2], sah sich Wolff veranlasst, die Grundlage des Leibniz'schen Systems, die **prästabilierte Harmonie**, um der daraus abgeleiteten Consequenzen willen **vorübergehend** als unrichtig oder wenigstens zweifelhaft **aufzugeben** und sich lediglich auf die Erfahrung als Ausgangspunct seiner Philosophie zu berufen. Er liess zu diesem Behufe bereits ein Jahr nach seiner Vertreibung aus Halle und Übersiedelung nach Marburg (1724) in Frankfurt a./Main Anmerkungen zu den Bedenken

[1] Vgl. Ludovici, Hist. d. Wolff'schen Phil. a. a. O., I. T. § 266, S. 207. — [2] Näheres hierüber bei Ed. Zeller, Vorträge u. Abhandlungen, Leipz. 1865, S. 125 ff.

des Theologen Buddeus in Jena über die Wolffische Philosophie[1] und auf eine in Jena veröffentlichte Gegenschrift eine Zugabe zu diesen Anmerkungen[2], sowie weitere Anmerkungen zu seiner 1720 zum ersten Male gedruckten[3] Metaphysik erscheinen. Hier bezeichnet er das System der prästabilierten Harmonie unter anderem lediglich als eine strengere, wissenschaftlichere Form seiner Philosophie in methodischem Interesse, als „eine blosse philosophische hypothesis, daraus man verständlich zu erklären sucht NB. wie die Gemeinschafft zwischen Leib und Seele bestehen kan; aber kein dogma, oder keine Lehre darauf man in andern disciplinen etwas bauen darf", die vielmehr „niemanden als eine Wahrheit aufgedrungen werden" kann, weil sie „noch keine demonstrativische Gewissheit" hat, ja sogar unter Umständen zu widerraten ist. Die Freiheit nimmt Wolff als aus der Erfahrung gewiss an[4]. Den von seinen Gegnern als unvermeidliche Notwendigkeit eines Fatums ausgelegten Causalnexus der Welt gemäss der göttlichen Vorherbestimmung will Wolff bloss als zweckmässige Ordnung und Verknüpfung der Dinge und ihrer Veränderungen in Raum und Zeit nach wirkenden und Zweck-Ursachen verstanden wissen[5], wobei die göttliche und menschliche Freiheit in gleicher Weise gewahrt bleibt. Gott kann in der Abhängigkeit der Dinge von ihren wirkenden und Zweck-Ursachen jede beliebige Änderung treffen[6]; der menschliche Wille ist nirgends „von dem Lauff der Natur determiniret", sondern nimmt hievon bloss „Anlass eine Handlung zu beschlüssen"[7].

Dass übrigens Wolff seinen Verzicht auf die prästabilierte Harmonie nicht in vollem Ernste genommen, sondern nur, durch die Verhältnisse gedrängt, sich hiezu bereit erklärt hat, geht daraus hervor, dass er in der späteren Ausgabe seiner Metaphysik nach seiner Rehabilitation in Halle durch Friedrich den Grossen (1740) sich einfach damit begnügt, die Vereinbarkeit seiner Freiheitslehre mit der vorherbestimmten Harmonie

[1] Joh. Franc. Buddei Bedencken üb. d. Wolffianische Philosophie m. Anmerck. erläut. v. Christ. Wolffen. — [2] Nöthige Zugabe zu d. Anmerckungen üb. Buddens Bedencken etc. — [3] Ludovici, Hist. d. Leibniz'schen Phil. II. T. § 437. — [4] Nöth. Zugabe etc. § 47. 49. 57, 7—9 (S. 153/4. 161. 178/9). — [5] Anm. üb. d. vernünft. Ged. v. Gott, d. Welt u. d. Seele, § 176; Nöth. Zug. etc. § 49. 55, 1—3 (S. 163—165. 170. 172). — [6] Anm. üb. d. vern. Ged. § 181/2 (S. 264/5); Nöth. Zug. § 40 (S. 131). — [7] A. a. O. § 41 (S. 135/6); Anm. üb. d. vern. Ged. § 194 (S. 291—294).

darzulegen.[1] Die 1734 zum ersten Male erschienene „Psychologia rationalis“ Wolffs hüllt sich im Gegensatz zu der 1732 zuerst herausgegebenen, populär gefassten „Psychologia empirica“ wieder in das schulgemässe Gewand des Leibniz'schen Monadensystems, freilich in der eigenartig verkürzten Fassung präciser scholastischer Begriffsbestimmungen.

Seine mathematisch-naturwissenschaftliche Grundanschauung drängte Wolff zur Übertragung der Principien einer mechanischen Naturerklärung auf das geistige Gebiet und daher zu einem unter dem äusserlichen Namen der Freiheit verhüllten psychologischen Determinismus, wobei er das Leibniz'sche System der prästabilierten Harmonie im Interesse einer allgemeiner verständlichen Darstellung und einer günstigeren Aufnahme seiner Lehre seitens der Gegner jenes Systems erheblich zurücktreten liess. Zur Rechtfertigung seines deterministischen Standpunctes gegenüber den pietistischen Theologen berief sich Wolff[2] ausdrücklich auf die in Berlin, Marburg und sogar Halle vertretene Prädestinationslehre der reformierten Kirche Calvins.

II. Capitel.

Vorbereitung der Crusianischen Freiheitslehre.

§ 1. Zeitgeschichtliche Vorbereitung.

Leibniz wie Crusius folgten in den Lehren, welche sie vortrugen, ihrer eigenen, innersten Überzeugung, aber die äusseren Verhältnisse, unter denen diese Überzeugung zum Ausdruck gebracht werden konnte, waren nicht die gleichen. Leibniz hatte, um für seine frisch aufstrebenden Kräfte mehr Spielraum zu haben, eine zum Beginn seines öffentlichen Wirkens ihm angebotene Professur an der Universität Altdorf zurückgewiesen[3] und sich die vollständigste Unabhängigkeit gesichert. Crusius hatte Rücksicht zu nehmen auf seine öffentliche Stellung als Professor

---

[1] Metaphysik § 883, vgl. 885 (S. 547. 550). — [2] Joh. Christ. Gottsched, Beylagen zum erst. Abschn. d. histor. Lobschrift d. Frh. v. Wolf, Halle 1755, S. 35. — [3] K. Fischer, Gesch. d. neuer. Phil. II. Bd., 1. Bch. S. 47.

nicht bloss der Philosophie, sondern auch der Theologie an der Universität Leipzig. An der Leipziger Hochschule hatte seit 1539 die Reformation Eingang gefunden[1]. Vollendet wurde sie unter Herzog Moritz, welcher durch Dotation (1542) und neue Statuten (1543) die theologische Facultät als rein protestantische mit lutherischem Bekenntnis constituierte. Eine streng orthodoxe Richtung, deren Einfluss sich die von der Theologie abhängige Philosophie nicht zu entziehen vermochte, bildete das Erbstück der Universität Leipzig[2].

Und doch stand **Crusius, ein lutherischer Theolog** und Lehrer an einer der orthodoxesten Hochschulen, in der Frage der Willensfreiheit **auf einem Luthers Auffassung völlig widersprechenden Standpunct,** während der englische Freidenker Collins, welcher zwischen Leibniz und Crusius auftrat und ähnlich wie Leibniz und Wolff den Determinismus verteidigte, eben zur Stütze seiner philosophischen Ansicht, sich auf Luthers Lehre von der Unfreiheit des Willens berief[3]. Zum Verständnis dieser auffallenden Erscheinung ist es unerlässlich, die Entwickelungsgeschichte des deterministischen lutherischen Lehrbegriffs und das Verhältnis zwischen der Theologie und Philosophie an den lutherischen Hochschulen zur Zeit des Crusius näher ins Auge zu fassen. Luthers Determinismus bietet überdies noch Interesse wegen seines mehrfachen Parallelismus mit jenem des Leibniz.

I. Luthers religionsphilosophischer Determinismus.

1. Luther hat seinen Standpunkt aufs unzweideutigste ausgesprochen in der zu Wittenberg 1525 herausgegebenen Schrift *„De servo arbitrio“*, deren Titel schon den schroffsten Gegensatz zur *„Diatribe“* des Erasmus von Rotterdam *„De libero arbitrio“* erkennen lässt. Mochte hier auch Luther vorherr-

[1] C. Gretschel, D. Univers. Leipzig, a. a. O. S. 25. 203. — [2] Joh. Dan. Schulze, Abriss einer Geschichte d. Leipziger Universität im Laufe d. 18. Jhdts., nebst e. vorangesch. Abhandl. v. Karl Ad. Cäsar üb. d. Frage: „Hat Sachsen im 18. Jhdt. an Denkfreiheit gewonnen?“, Leipz. 1802, p. XII; Mor. Brasch, Leipziger Philosophen, Leipz. 1894, Einl. p. VIII. XII. — [3] Joa. Eberh. Rösler, Dissert. Acad., qua Collini inquisitiones philosophicae de libertate hominis sub examen vocantur, Tubingae 1722. P. I. § 18.

schend das theologische Interesse geleitet haben, die **Ohnmacht des menschlichen Willens gegenüber der Allmacht der göttlichen Gnade** oder Ungnade möglichst eindringlich zu verkündigen, so drängte ihn sein religiöser Determinismus unaufhaltsam dazu, die Meinungen menschlicher Philosophie und des natürlichen Menschen überhaupt vom freien Willen vollständig zu verwerfen, umsomehr als Erasmus den Streitpunct dahin formuliert hatte, mit welchem Rechte Luther die Erklärung abgegebeu habe: „Alles geschieht mit absoluter Notwendigkeit, wie der in Konstanz verdammte Artikel Wiklefs richtig lehrt“[1].

Den Ausgangspunct für die theologische Betrachtung des menschlichen Willens bildet für Luther der mit Berufung auf Augustin[2] ausgesprochene Gedanke: „Gott wirkt alles in allem“[3]. Luther beabsichtigt hiedurch, einerseits den menschlichen Hochmut durch die Erkenntnis der allseitigen Abhängigkeit von der göttlichen Gnade zu verdemütigen, andererseits dem übernatürlichen Glauben möglichst weiten Spielraum zu gewähren[4]. Die göttliche Allwirksamkeit gilt ihm als das unumgängliche Postulat der wesenhaften Allmacht und Allwissenheit Gottes. Der wirksame (*efficax*) Wille Gottes schliesst nach seiner Auffassung jedes auf Contingenz oder Zufall beruhende, von äusseren Factoren abhängige Geschehen aus, und nicht minder wird „der freie Wille völlig zerschmettert und zermalmt durch den Gedankenblitz“, dass „Gott nichts auf contingende Weise vorausweiss, sondern dass er alles mit unwandelbarem, ewigem und unfehlbarem Willen vorhersieht, vornimmt und bewirkt“. Also geschieht alles „in Wirklichkeit notwendig und unabänderlich (*necessario et immutabiliter*), wenn man Gottes Willen in Betracht zieht“[5]. Sogar „im Satan und im Gottlosen ruft Gott mit Notwendigkeit Bewegung und Thätigkeit hervor, er wirkt aber in ihnen so, wie sie sind und wie er sie findet“[6], indem er dabei „sich schlechter Werkzeuge bedient, — der Fehler also in den Werkzeugen liegt, — nicht anders als wenn ein Handwerker mit einem sägeförmigen und schartigen Beile schlecht einhauen würde“[7] oder wenn derselbe „aus einem

---

[1] Joh. Gg. Walch, M. Luthers sämtl. Schriften, Halle 1746, Bd. 18, S. 2000; vgl. 2041. 1969. — [2] De serv. arb., Wittembergae 1525, p. D IIII. — [3] l. c. p. O II. R II. — [4] p. D VI'. VII. — [5] B VII—VIII. — [6] O II/II'. — [7] O II, cf. IIII.

verdorbenen Holz Bildstöcke machte“[1], oder wenn „ein Reiter ein drei- oder zweifüssiges Pferd ritte“. Die Verstockung des Pharao rührt „von einem gottlosen und verdorbenen Samen (*ex impio et corrupto semine*)“ her[2]. „Gott kann seine Allmacht nicht unwirksam bleiben lassen wegen der Abwendung des Gottlosen, dieser aber kann seine Abwendung nicht ändern“[3]. Denn innerlich bewegt Gott den bösen Willen, seinem schlimmen Drang zu folgen, kraft seiner Allmacht, während er äusserlich demselben sein Wort und sein Wirken anbietet[4]. Indem der menschliche Wille aus eigener Kraft nur zum Bösen fähig ist, gleicht er einem Stein oder Klotz, der „sowohl nach oben als auch nach unten sich neigen kann, aber aus eigener Kraft bloss nach unten, nur mit Hilfe eines anderen hingegen nach oben“[5]. Indem der Wille ferner immer von einem stärkeren Geiste, entweder dem göttlichen oder dem satanischen, sich fortreissen lässt, ist er gleichsam „in die Mitte gestellt, wie ein Reittier; wenn Gott sich darauf setzt, will und geht er, wohin Gott will. — Wenn der Satan sich darauf setzt, will und geht er, wohin der Satan will“. Beide streiten um den Besitz der Herrschaft über den Willen[6].

Aus dem theologischen Satz: „Es gibt kein Mittelding zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche des Satans“[7] folgt unmittelbar die philosophische Leugnung einer natürlichen Sittlichkeit. Den edlen Heiden, Männern wie Scaevola, Regulus, Scipio, Cato, Aristides, Socrates spricht Luther sogar den Begriff der Sittlichkeit (= des *honestum*) ab und lässt ihnen nur „den Schein äusserer Werke“, weil sie alles nur für ihren Ruhm gethan und des grössten Sacrilegs sich schuldig gemacht hätten, da sie „Gott die Ehre raubten und sich beimassen“[6]. Bei der Allwirksamkeit Gottes gilt Luther die Willensfreiheit als ein ganz und gar Gott zukommender Begriff (*plane divinum nomen*). „Legt man ihn aber den Menschen bei, so legt man (ihn denselben) keineswegs mit mehr Recht bei, als wenn man ihnen sogar Göttlichkeit noch beilegte — das grösste Sacrileg, das es gibt“!

Für die Menschen ist überhaupt die Freiheit ein inhaltloses Wort (*inane vocabulum*), welches höchstens mit der Beschränkung gebraucht werden darf, „dass man dem Men-

[1] O I'. — [2] O. — [3] O III. — [4] O IIII'/V. — [5] H IIII'. — [6] E. — [7] S VI.

schen einen freien Willen nicht mit Rücksicht auf etwas über, sondern nur auf etwas unter ihm Stehendes einräumt, d. h. dass er sich bewusst bleibt, er habe bei seinen (sc. natürlichen) Fähigkeiten und Eigentümlichkeiten das Recht, von ihnen Gebrauch zu machen, thätig oder unthätig zu sein nach freiem Ermessen, mag auch selbst dieses Gebiet von dem freien Willen Gottes allein beherrscht werden, wie immer es ihm nur gefällt“[1]. Wer an die natürliche Freiheit denkt, welche z. B. im Essen und Trinken, Zeugen, Vorstehen sich bethätigt, und nicht vielmehr daran, dass der Mensch aus sich nichts vermag als zu sündigen, dem schärft Luther aufs nachdrücklichste ein, „der Mensch verbleibe ausserhalb der Gnade Gottes nichtsdestoweniger unter der allgemeinen Allmacht Gottes, der alles bewirkt, bewegt und fortreisst in notwendigem und unfehlbarem Verlaufe (*hominem extra gratiam Dei manere nihilominus sub generali omnipotentia Dei facientis, moventis, rapientis omnia, necessario et infallibili cursu*)“[2]. So unterdrückt nicht nur die sittliche, sondern auch die physische Freiheit des Menschen die Allgewalt des göttlichen Wirkens.

2. Welch' naheliegende Beziehungen zwischen dieser religiösen Fassung des absoluten Determinismus und der psychologischen eines Leibniz und Wolff oder eines Collins und anderer bestehen, ist schon aus der Bedeutung ersichtlich, welche Luther innerhalb der Sphäre der göttlichen Allwirksamkeit der naturgemässen Neigung des Menschen beilegt. Er identificiert nämlich den Willen geradezu mit Willigkeit oder Geneigtheit, welche nur den eigentlichen Zwang ausschliesst. Er lehrt: Sowohl unter der Leitung des göttlichen Geistes als unter der Gewalt des Teufels ist der Wille aus reinem Belieben, mit Bereitwilligkeit und Spontaneität (*mera lubentia et pronitate ac sponte sua*) thätig, handeln wir willig und gern gemäss der Natur des Willens (*volentes et lubentes, pro natura voluntatis*), aus innerem Drang. Läge ein Zwang (*coactio*) vor, so hätten wir den Willen statt *voluntas* vielmehr *noluntas* zu nennen[3].

[1] E II—III': „*ut sciat sese in suis facultatibus et possessionibus habere ius utendi, faciendi, omittendi pro libero arbitrio, licet et idipsum regatur solius Dei libero arbitrio, quocunque illi placuerit*“ (*quocunque* beziehen wir auf *arbitrio*). — [2] T VII/VII'. — [3] D VIII'. E, cf. O VIII. P VII.

Während so Luthers Lehre mit der Leibniz-Wolff'schen Auffassung darin sich vollkommen deckt, dass der Wille des Menschen trotz der Determination selbstthätig bleibt, weil es eben seine eigene Natur ist, der er zu folgen moralisch genötigt, aber nicht äusserlich gezwungen ist, beruht die Abweichung des Leibniz-Wolff'schen Prädeterminismus von der lutherischen Prädestinationslehre hauptsächlich darauf, dass ersterer allgemein behauptet, was letzterer nur in Bezug auf die Bösen zugibt. Bloss beim Satan und beim Gottlosen wirkt nach Luther Gott „so, wie sie sind, und wie er sie findet", er findet aber in ihnen nach dem Sündenfalle, in welchem Lucifer und der Mensch sich selbst überlassen waren, gleichsam „schlechte Werkzeuge", im Satan ein verdorbenes Geschöpf (*creatura vitiata*)[1], im Menschen einen von Adam her vererbten „gottlosen und verderbten Samen", also eine schlimme Anlage, einen dunkelen Urgrund, aus dem die innere Disposition des Handelnden entspringt, welche in gesetzmässiger Folge die einzelne Bethätigung entstehen lässt, einen eigenartigen Charakter, den Gott selbst nicht direct und von vorneherein verursacht hat, den er aber in seine Allwirksamkeit aufnimmt, weil es nichts gibt, was sich dieser entziehen könnte. Eine solche indirecte Prädetermination lehren Leibniz und Wolff allgemein. Sie nehmen nicht wie Luther eine eigene, directe Prädestination bei den Guten an. Leibniz erklärt, dass der Ratschluss Gottes „nichts ändert an der Constitution der Dinge, und dass er dieselben so lässt, wie sie waren, im Zustande der reinen Möglichkeit", da diese Dinge „bereits vollkommen vorgestellt waren in der Idee dieser möglichen Welt"[2], und Wolff bestreitet dementsprechend, dass er durch Gottes Ratschluss die Freiheit aufgehoben sein lasse, weil er „die Möglichkeit oder das Wesen der Dinge nicht von seinem Rathschlusse herleite und wegen der Unveränderlichkeit des Wesens die Dinge unter dem Göttlichen Rathschlusse lasse wie sie sind", so dass die Seele eine Freiheit ihrem Wesen gemäss behalte[3]. Hiernach bestimmt Gott allerdings nicht (direct) das Wesen oder die Constitution der Dinge, als blosse Möglichkeit gedacht, wohl aber (indirect) die Verwirklichung dieser Möglichkeit. In der „Constitution der Dinge", welche Gottes Ratschluss nach Leibniz be-

[1] O III. — [2] E. p. 517 (Théod. 52). — [3] Nöth. Zugabe etc. § 43 (S. 145).

lässt, in dem „Wesen der Seele“, welches nach Wolff unbeschadet des göttlichen Ratschlusses unverändert bleibt, ist der Anklang an Luthers „verdorbene Natur“, wie sie Gott im Bösen „findet“, ohne ihn trotz seiner Allwirksamkeit umzuwandeln, unverkennbar, und der psychologische Determinismus des Leibniz mag wohl die unmittelbare Frucht seiner Jugendlectüre gewesen sein, als er in Luthers Schrift *de servo arbitrio* fand, dass wir immer „willig und gern handeln gemäss der Natur des Willens“. Leibniz scheint auch hier, ähnlich wie bei der Würdigung der jansenistischen Schriften[1], bloss die theologischen Härten der lutherischen Prädestinationslehre, darunter namentlich die Brandmarkung der natürlichen Sittlichkeit als Sacrileg, vermieden, dagegen den ihm passenden psychologischen Kern herausgeschält zu haben.

3. Für den Einfluss Luthers auf die Theologie seiner Kirche kommt zunächst die Frage in Betracht, ob Luther selbst den Standpunct des **absoluten, religiösen Determinismus auf die Dauer festgehalten** hat. **In Bezug auf die sittliche Freiheit** muss dies unbedingt zugestanden werden. Die Behauptung, „der Mensch habe von Natur eine rechte Vernunft und guten Willen, Böses zu lassen und Gutes zu thun“, bezeichnet er in seiner 1532 gegebenen, 1538 zuerst veröffentlichten[2] Erklärung zu Ps. 51, 5 als eine irrige, sophistische; natürliche Kräfte nennt er vielmehr das eine, „dass wir Sünde und Tod unterworfen, und nichts Gutes, sondern allein das Arge und Böse wollen, verstehen und begehren“[3].

Wo es auf den ersten Blick scheinen möchte, als gestände der Reformator von Wittenberg doch ein verschiedenes sittliches Verhalten des natürlichen Menschen zu, verschwindet dieser Schein, sobald man genauer zusieht. So scheint Luther in dem von Melanchthon verfassten und von ihm gutgeheissenen, 1538 neu herausgegebenen Unterricht der Visitatoren zu lehren, der Mensch vermöge aus eigener Kraft nicht nur „äusserliche Werke zu thun oder zu lassen, durch Gesetz und Strafe getrieben“, sondern „auch weltliche Frömmigkeit und gute Werke“ zu üben. Allein er fügt sogleich bei: „Doch wird diese Freiheit verhindert durch den Teufel. Denn wenn der Mensch durch Gott nicht würde beschützt und regiert, so treibt ihn der Teufel zu Sünden,

---

[1] Vgl. ob. S. 25. — [2] Walch, Bd. 4, S. 28. — [3] Walch, Bd. 5, S. 783.

dass er auch äusserliche Frömmigkeit nicht hält“[1]. Demnach hat Luther nichts zurückgenommen von seinem alten Satz, dass der Mensch zwischen Gott und dem Satan wie ein Reittier umhergetrieben wird. In dem an seinem Lebensabende (1545) geschriebenen Commentar zu Hoseas (13, 9) scheint Luther in ähnlicher Weise von einer in der vernünftigen Natur des Menschen begründeten Fähigkeit der Selbstbeherrschung zu sprechen, wie sie die tägliche Erfahrung lehrt und die weltliche Gesetzgebung voraussetzt, allein abermals folgt der verhängnisvolle Zusatz: „Dennoch wird der Wille darum nicht frey, das ist, dass der Mensch ohne den heiligen Geist sich nicht regieren, recht thun und sich Gott angenehm könne machen“[2]. Noch in seiner Erklärung zum 1. Buche Mosis[3], also im letzten Jahrzehnt seines Lebens, hält Luther die Lehre seiner Schrift *de servo arbitrio* voll und ganz aufrecht, dass es ein Raub an der göttlichen Ehre (*spolium divinitatis*) wäre, die hochherzigen Werke edler Heiden ihrer eigenen sittlichen Kraft zuzuschreiben. Der Unterschied zwischen den Tugenden der Heiden und jenen der Christen besteht vielmehr darin: „Wahr ist, dass auf beiden Seiten das Gemüt von Gott her einen Antrieb erhält (*utrinque impelluntur animi divinitus*); allein diese göttliche Bewegung grosser Männer verdirbt danach bei den Heiden Ruhmsucht und Ehrgeiz“. Bei der sittlichen Beurteilung der Heiden muss man vor allem beachten den Mangel der *causa formalis*, d. i. der übernatürlichen Gnadenwirkung, und die Schlechtigkeit der *causa finalis*, nämlich die Leidenschaft (*passio*), den unwillkürlichen Drang (*impetus*), der sich auch bei den Gottlosen findet als einzige natürliche Ursache, weil die Natur verderbt (*corrupta*) ist.

Auf dem Gebiete der Ethik hielt offenbar Luther ein Zugeständnis an den freien Willen für zu gefährlich mit Rücksicht auf sein theologisches System. Dagegen lässt er in dem zwischen 1536 und 1545 verfassten Commentar zum 1. Buche Mosis (13, 13) die Freiheit des Menschen in den Dingen bestehen, „davon Gott nichts geboten hat, als in äusserlichen Werken“, z. B. in der Freiheit, bei Tisch nach Birnen oder Äpfeln zu greifen, Bier oder Wein zu trinken, schwarz oder weiss sich zu kleiden, diesen

---

[1] Walch 10, 1953/4. — [2] W. 6, 1973. — [3] Exeget. op. lat. Erlangae 1829, Vol. II, p. 272/3, cf. XIX, p. 18. 79 (Enarratio in Ps. LI, 1532 resp. 1538).

oder jenen Freund zu besuchen[1]. In demselben Werke erklärt er als die einzig mögliche Form eines „etlichermassen" freien Willens unsere Freiheit in den Dingen, die unter uns sind[2]. Diese Art der Freiheit hatte er bereits in seinem Commentar zum Galaterbrief von 1535 als Freiheit „zum Haus- und Weltregiment", also zu den gewöhnlichen Lebensbeschäftigungen charakterisiert[3]. Mithin hat Luther nur in dem Puncte eine Milderung seines schroffen Determinismus in späteren Jahren eintreten lassen, dass er die Freiheit nicht mehr lediglich einen leeren Wortschwall nennt, sondern ihr im Bereich des praktischen, in Bezug auf die Sittlichkeit an sich indifferenten Lebens einen bescheidenen Spielraum gewährt.

Wie wenig übrigens Luther seinen gelegentlichen Äusserungen im letzteren Sinne eine weitergehende Bedeutung einräumt, geht daraus hervor, dass er die seinem innersten Geistesleben entsprungenen, systematisch aufgebauten Sätze seiner den consequentesten Determinismus vertretenden Schrift *de servo arbitrio* nie widerruft. Er hält sich gegen Ende seines Lebens ausdrücklich die Möglichkeit vor, man könne nach seinem Tode seine Bücher nach eigener Phantasie willkürlich und irrtümlich deuten, und geht doch nicht von dem in jener Schrift ausgesprochenen Satze ab, „dass alles notwendig sei und geschehen müsse", verweist vielmehr lediglich auf seine Unterscheidung vom verborgenen Gott und von dem Gott, der sich uns geoffenbart hat; über den verborgenen Gott aber soll man nicht weiter nachforschen[4]! Er begnügt sich also mit der Erklärung, dass Gott wenigstens äusserlich in seiner Offenbarung seinen allumfassenden Heilswillen bekundet. Wie ausdauernd Luther an seinem deterministischen Standpunct festhält, ergibt sich daraus, dass er in seinem Brief an Capito 1537 selbst in einem Momente, wo er auf das Ansuchen, eine Ausgabe seiner Werke zu veranstalten, missmutig diese am liebsten „mit dem Heisshunger eines Saturn alle miteinander verschlungen" hätte wissen wollen, hievon ausdrücklich ausser seinem Katechismus nur noch seine Schrift *de servo arbitrio,* und zwar letztere an erster Stelle, ausnimmt und sie als echtes Geisteskind anerkennt[5].

[1] W. 1, 1295. — [2] W. 1, 150 (zu 1. Mos. 2, 7). — [3] W. 8, 1918. — [4] De serv. arb., p. L I'; Walch 2, 269, vgl. 258. — [5] De Wette, Luthers Briefe, 5. Teil, Berlin 1828, S. 70. citiert bei Chr. E. Luthardt, D. Lehre vom freien Willen u. s. Verhältnis zur Gnade, Leipz. 1863, S. 122.

Dieselbe Schrift Luthers (*De servo arbitrio*) wurde in das Concordienbuch aufgenommen und so von der lutherischen Kirche sanctioniert.

II. Successive Umbildung des lutherischen Determinismus durch Melanchthon.

Die leisen Modificationen, welche Luther in späteren Jahren gelegentlich am starren Princip des absoluten religiösen Determinismus vornahm, entstammen weniger seinen eigenen als Melanchthons Gedanken. Während Luther gegen die zu seiner Zeit herrschende Schulphilosophie auf aristotelischer, also heidnischer Grundlage eine äusserst schroffe Haltung einnahm, konnte sich Melanchthons milder und versönlicher Geist trotz seines anfänglichen Widerstrebens den Bildungselementen der antiken Philosophie in ihrer vollendeten Ausgestaltung durch Plato und Aristoteles nicht auf die Dauer verschliessen, sondern trachtete gerade nach Erweiterung seines Gesichtskreises durch Aneignung eines möglichst umfassenden gelehrten Wissens. Durch seine freiere, philosophische Richtung entfernte sich Melanchthon mehr und mehr von der strengen Theologie Luthers und kam so allmählich in der Frage der Willensfreiheit auf ganz entgegengesetztem Standpunct an.

1. Zum Beginn seines Auftretens sehen wir Melanchthon noch auf dem Boden des **strengsten religionsphilosophischen Determinismus** stehen. Dieser **ersten Periode** gehören 2 bzw. 3 Schriften an: Die zwischen 1520 und 1521 abgefassten Lucubratiuncula de libero arbitrio[1], sowie die Loci communes rerum theologicarum seu hypotheses Theologicae, Wittembergae 1521 und Basileae 1522. Der Reformator wendet sich hier noch äusserst scharf gegen die Philosophie, welche „allmählich ins Christentum sich eingeschlichen", Christus durch Aristoteles verdrängt, die christliche Lehre durch die platonische Philosophie zum Wanken gebracht und dem „gottlosen Dogma" von der Willensfreiheit Aufnahme verschafft habe[2].

Er lehrt: Im Hinblick auf die göttliche Prädestination gibt es absolut keine Freiheit „weder im Guten noch

[1] Corpus Reformatorum ed. Bindseil, Vol. 21, Brunsvigae 1854. — [2] Loci 1521, A V'. VI; 1522, A 5.

im Bösen, weder in äusseren Werken noch in inneren Affecten", da alles „notwendig gemäss göttlicher Vorherbestimmung geschieht"[1]. Aber auch die natürliche Kraft des menschlichen Willens schliesst lediglich eine Freiheit zu äusserlichen Werken in sich, z. B. die Freiheit zu grüssen, ein bestimmtes Kleid anzuziehen u. dgl.[2]. Dagegen ist „der menschliche Wille schlechthin in Vergleich mit den Affecten nicht frei. Vielmehr befindet er sich in der Gefangenschaft und wird beherrscht (*captiva regitur*) bald von guten bald von schlimmen Affecten". Die Erfahrung beweist, dass „der Menschengeist keines noch so schwachen Affectes mächtig ist. Ein Affect wird durch den andern überwunden (*affectus affectu vincitur*)". Der ganze Unterschied zwischen dem Ungerechtfertigten und dem Gerechtfertigten besteht darin, dass ersterer nur von schlimmen, letzterer von guten wie schlimmen Affecten beherrscht wird, aber auch in letzterem Falle „gehorcht der Mensch denjenigen von beiden, welche mächtiger und heftiger sind". Wenn z. B. Alexander, ein Freund des Wohllebens, sich Beschwerden unterzieht, so handelt er nicht gegen den Trieb seines Herzens, sondern einfach nach dem stärkeren Triebe der Ehrsucht[3]. Wenn man wähnt, allen Affecten zum Trotz eine Wahl treffen, z. B. die Regung des Hasses augenblicklich unterdrücken zu können, so liegt durchaus nur eine Art theoretischer Selbsttäuschung im Verstande vor, aber kein praktisches Wirken des Willens (*plane fictitia quaedam intellectus cogitatio, non voluntatis opus*). „Es kann vorkommen, dass dein Herz mit dem Verstande, den äusseren Gliedern, der Zunge, den Händen, den Augen etwas anderes gebietet als der Bestimmung des Geistes entspricht, weil wir von Natur Lügner sind. — Sobald der Affect etwas heftiger ist, muss er unbedingt zum Ausbruch gelangen. — Mag man die Natur mit der Gabel austreiben, sie wird doch immer wieder zurückkehren". Der Verleumder lässt sich, „sobald die Gelegenheit sich bietet, wie ein heisshungriger Hund kaum von der vorgeworfenen Beute zurückhalten. — Demnach ist nichts gefährlicher, als der äusserlichen und ganz gebundenen (*externae et plane captivae*) Freiheit zu trauen, dass man sie durch Ein-

[1] Lucubr., Corp. Ref. 21, p. 13/4, 2 b; cf. Loci 1521, A. VII. — [2] Loci 1521, B I'; 1522, A 7'. — [3] Luc., C. R. 21, p. 15—17; cf. Loci 1521, B I'. II; 1522, A 8'. B.

sicht beherrschen könne. Denn in der Regel (*fere*) beherrscht der Affect die Einsicht und kommt ihr zuvor“[1].

So hat Melanchthon auf theologischer Basis gleich Luther, aber in viel umfassenderer philosophischer Durchführung jenen psychologischen Determinismus vorbereitet, dessen Hauptsatz mit Leibniz sich dahin aussprechen lässt, dass die Willensentscheidung jedesmal das Resultat der stärksten Neigung ist, mag diese überwiegende Neigung zum Bewusstsein gelangen oder nicht.

2. Melanchthon beharrte jedoch nicht auf diesem deterministischen Standpunct, sondern ward in seiner **Ansicht merklich erschüttert** durch die 1526 erschienene Gegenschrift des Erasmus gegen Luthers „*De servo arbitrio*“. Bereits im folgenden Jahre (1527) macht Melanchthon in seiner Erklärung zum Kolosserbrief[2] einen energischen Vorstoss gegen die jede creatürliche Freiheit ausschliessende Allwirksamkeit Gottes, welche den Ausgangspunct zu Luthers Lehre *de servo arbitrio* gebildet hatte: Nicht bloss Gottes Wille ist wirksam, sondern auch die Creatur hat von Gott eine gewisse Macht und Wirksamkeit (*potentiam et efficaciam*) erhalten, und deshalb ist das Böse nicht so zu erklären, als ob Gott es direct bewirkte, sondern in der Weise, dass Gott nur „die Natur erhält und Leben und Beweglichkeit verleiht, dass aber von diesem Leben und dieser Bewegung der Teufel oder der Gottlose keinen rechten Gebrauch machen“[3]. Es gibt demnach eine natürliche sittliche Freiheit. Denn Vernunft, Verstand und Wille sind lauter natürliche Kräfte, deren Besitz den psychischen Menschen (ψυχικός) ausmacht. Und so ist die Freiheit kein leerer Wortschwall, kein notwendiges Fortgerissenwerden vonseiten der bewegenden göttlichen Allmacht, sondern es „hat der menschliche Wille Freiheit in der Wahl dessen, was der psychischen Sphäre angehört, wie die Wahl dieser oder jener Art von Speise, der Gebrauch dieser oder jener Art von Kleidung, das Gehen hieher oder dorthin, er hat aber auch die Macht, die fleischliche und weltliche Gerechtigkeit zu erfüllen (*vim carnalis et civilis iustitiae efficiendae*), er kann seine Hand zurückhalten von Mord, von Diebstahl, sich enthalten

---

[1] Loci 1521, B II' — IIII'; 1522, A 7' — B; Luc., C. R. 21., p. 17/8, 5 a. b. — [2] 1, 15: Schol. in Ep. Pauli ad Coloss., Hagenoae 1527. — [3] Cf. Comm. in ep. Pauli ad Rom., Vitebergae 1532, d VI.

vom Weibe des Nächsten. Soweit also vermag der Menschen Vernunft die Leitung zu übernehmen“[1].

Während Luther noch im Jahre 1532 in seiner Auslegung von Jesaja 10, 15. 16[2] sich feierlich dagegen verwahrt hatte, der göttlichen Allwirksamkeit gegenüber einen Unterschied zwischen der leblosen Natur und den vernünftigen Geschöpfen statuieren zu müssen, übersieht Melanchthon keineswegs den natürlichen Wesensunterschied des bis zu einem gewissen Grade mit Vernunft und Wahlfähigkeit (*electio*) ausgestatteten Menschen von den niedrigeren Naturordnungen, den auch die allgemeine Wirksamkeit oder Bewegung (*generalis actio seu motio*) Gottes nicht zu verwischen vermag[3]. Nur zwei Hindernisse kennt Melanchthon für die *iustitia civilis* des natürlichen Menschen, nämlich die Schwäche des Fleisches oder die Erbsünde und die Versuchung des Teufels. Aber selbst diese Hindernisse haben nur oft, jedoch keineswegs ausnahmslos das Unterliegen der natürlichen Sittlichkeitsbestrebungen unter der Gewalt schlimmer Affecte zur Folge[4].

Dieser den Determinismus bereits in seinem Wesen vernichtenden Auffassung der Freiheitslehre gibt Melanchthon in der von ihm redigierten Augsburger Confession (1530) die dogmatische Formulierung in dem Satze[5]: „Vom freien Willen wird gelehrt, dass der Mensch etlichermassen einen freien Willen hat, äusserlich ehrbar zu leben und zu wählen unter den Dingen, so die Vernunft begreift (De libero arbitrio docent, quod humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem iustitiam et deligendas res rationi subiectas)“.

Zwei Jahre später (1532) räumt Melanchthon in seinem Commentar zum Römerbrief[6] unter ausdrücklicher Ablehnung des fatalistischen Standpunctes eines Chrysipp die letzte theologische Schranke für die Anerkennung der natürlichen Freiheit hinweg durch die Erklärung, die Contingenz der freien Handlungen vernünftiger Geschöpfe stehe Gottes höchster Ursächlichkeit durchaus nicht im Wege, wenn auch die Vereinbarkeit der göttlichen Weltregierung mit der creatürlichen Freiheit

---

[1] Schol. in Ep. P. ad Coloss., p. B. 2'—4. — [2] Walch 6, 341. — [3] Ad Coloss. l. c. B 4'. — [4] l. c. B 5. — [5] D. Augsb. Konfession, lat. u. deutsch, kurz erläutert v. D. Th. Kolde, Gotha 1886, S. 42/3, A. XVIII (De lib. arbitrio). — [6] Comm. in ep. P. ad Rom., Vit. 1532, d V.

ein nur für die göttliche Weisheit zu erfassendes Geheimnis bleibe.

Solch' durchgreifende Veränderungen in seinem System veranlassten Melanchthon zu einer vollständigen Umarbeitung seiner *Loci communes* während der Jahre 1535—1541, nachdem bereits 1533 eine Nachschrift seiner Vorlesungen in derselben Absicht erfolgt war. Melanchthon wiederholt hier im Zusammenhang[1] seine bereits früher mehr gelegentlich ausgesprochenen neuen Ansichten über die Willensfreiheit und begnügt sich mit dem Hinweis auf die praktische Überlegenheit der Affecte, „denen die Menschen häufiger gehorchen als dem rechten Urteil" nach dem Ausspruch des Dichters: „*Trahit sua quemque voluptas*" oder dem ähnlichen: „*Video meliora proboque. Deteriora sequor*"[2].

3. Den Schlussstein und die **vollendetste Ausprägung** dieser zu gunsten **einer rein philosophischen Erwägung und natürlichen Betrachtung** umgestalteten Theologie Melanchthons bilden seine Schriften über die philosophische Ethik, nämlich die „Philosophiae moralis epitome" in 2 Büchern von 1538[3] und die „Ethicae doctrinae elementa" von 1550[4]. Als Thema für die philosophische Behandlung fixiert Melanchthon in diesen beiden Werken „die Moral des bürgerlichen Lebens, d. i. die Leitung der an die Menschen herantretenden Affecte bis zu einem gewissen Grade und die äusseren Handlungen"[5]. In diesen beiden Sphären erkennt Melanchthon dem menschlichen Willen ein natürliches Wahlvermögen zu, in der ersten, insofern der Wille auf irgend welche Weise dem Urteil der Vernunft zu folgen und die Affecte im Zaum zu halten vermag, in der zweiten, insofern er „ohne jede nicht bloss äusserliche, sondern innere Nötigung durch die äusseren Glieder diese oder jene Bewegungen ausführen lassen kann, sei es bei den sittlichen Bethätigungsweisen oder bei den Handlungen der Künstler oder bei den örtlichen Bewegungen des Menschen nach irgend welcher Richtung hin". Es ist hauptsächlich das Gebiet der Psychophysik, welches Melanchthon ins Auge fasst. Es sind daher nach ihm „jene Handlungen in unserer Gewalt, welche dem

[1] Corp. Ref. 21, p. 272—274, cf. 371—373. — [2] l. c. p. 279. 374. — [3] C. R. 16, 21. ss. — [4] C. R. 16, 165 ss. — [5] „*Philosophia — loquitur de moribus vitae civilis, hoc est, de moderatione quadam affectuum erga homines, et de externis actibus.*"

Bewegungsmechanismus Befehle erteilen (*imperant locomotivae*), den Befehl nämlich, zu lesen, zu hören, eine Lehre zu überdenken, den Befehl für die äusseren Glieder, schlechte Handlungen zu unterlassen, die vorher gegen das Gewissen ausgeführt worden sind"[1]. Melanchthon stützt sich hiebei auf den doppelten Erfahrungsbeweis, dass einerseits „die Menschen sich zu bestimmten Berufsarten und ebenso zu verschiedenen Berufsthätigkeiten hinwenden und daran gewöhnen können", andererseits „die Natur des Menschen so angelegt ist, dass die Nerven freiwilligen Bewegungen dienen", und dass somit schon die Einrichtung des menschlichen Körpers (*ipsa fabricatio humani corporis*) die Thatsache der Freiheit bekundet[2]. Die Schranken der natürlichen Freiheit, nämlich der Ansturm heftiger Affecte, sei es infolge menschlicher Schwäche oder teuflischer Versuchung, heben nach Melanchthon die Willensfreiheit nicht auf, weil der Wille diesen Leidenschaften gegenüber willig die Zügel schiessen lässt (*frenos voluntas — volens eis laxat*), und weil diese Stürme nur zuweilen den Menschen überraschen[3].

Endlich bemüht sich Melanchthon nachdrücklich um die Widerlegung der stoischen zu gunsten des Fatalismus beigebrachten Argumente. Diese hatte Laurentius Valla aufs neue ins Feld geführt[4], der deshalb von Luther als Vertreter eines correcten Standpunctes hinsichtlich der Lehre von der Willensfreiheit belobt worden war[5]. — Auch Leibniz hat in seiner Jugend Valla neben Luther studiert[6]!

Das erste stoische Argument sucht die Freiheit mit dem primitiven Denkgesetz des Widerspruchs durch einen dialektischen Kunstgriff als unvereinbar hinzustellen, insofern nämlich jedes contingente Geschehen durch den thatsächlichen, zukünftigen Verlauf bereits im voraus determiniert sei, sonst müsste Entgegengesetztes zugleich wahr sein. Melanchthon entgegnet: „Der Satz, Cicero wird Consul sein, ist, soweit er ein auf die Zukunft bezüglicher Satz ist, nicht bestimmt *(determinate)* wahr nach

---

[1] Phil. mor. ep., C. R. 16, p. 43; Eth. doctr. el., l. c. p. 189. 192. — [2] Phil. mor. ep., l. c. p. 43; Eth. doctr. el. p. 191; cf. Enarratio Symboli Niceni, Vitembergae 1550. 1557. 1561: C. R. 23, 274/5. 431/2. — [3] Eth. d. el., p. 191, cf. 48/9; En. S. Nic., l. c. p. 277. 433. — [4] l. c. p. 46. 193. — [5] Tischreden, W. W. Frankfurt a./M. u. Erlangen 1853, Bd. 58, S. 239. — [6] L. à Jacquelot, Gerhardt, Bd. III, p. 481.

menschlichem Urteil. Denn die Wahrheit (sc. des Urteils) folgt der thatsächlichen Wirklichkeit *(veritas sequitur esse rei)*. — Ein auf die Zukunft eines Contingenten bezüglicher Satz ist noch nicht wahr nach menschlichem Urteil, sondern ist vielmehr ungewiss"[1].

Der zweite stoische Einwand geht aus von der Allgemeingiltigkeit des Causalgesetzes, wonach jede Ursache mit einer bestimmten Wirkung verknüpft ist. Melanchthon löst den Einwand durch die Unterscheidung zwischen der Ordnung der Naturdinge und der Sphäre des Geistes; für erstere gibt er den Causalnexus zu, für letztere leugnet er ihn: „Wenn es auch irgendwelchen Causalnexus der Naturdinge gibt *(est aliqua connexio naturalium causarum)*, so gibt es doch keinen solchen Causalnexus des Willens mit der Aussenwelt. Denn der Wille wird nicht mit Notwendigkeit angetrieben, sondern ist auf freie und contingente Weise thätig, und es ist bei den menschlichen Handlungen die Ursache der Contingenz die Freiheit des Willens. Übrigens herrscht auch bei den unvernünftigen Bewegungen Contingenz, deren Ursache die Unstetigkeit des Grundstoffes *(materiae elementaris instabilitas)* ist, wie wir sehen, dass es mannigfache Bewegungen der Luft und der Körper in der Luft gibt"[2].

Das dritte von Cicero vorgebrachte stoische Bedenken, dass alles Geschehen auf göttliche Determination zurückzuführen sei, demnach mit unwandelbarer Notwendigkeit sich vollziehe, weist Melanchthon in ähnlicher Weise wie den ersten Einwand zurück durch die Erklärung, dass Gott nur seine eigenen Werke in strengem Sinne determiniert, dagegen die Sünden der Menschen „voraussieht, weil sie kommen werden, und determiniert, inwieweit er sie zulässt", so dass die *necessitas consequentiae* die Contingenz oder Freiheit nicht aufhebt[3].

Sogar das übernatürlich Gute lässt Melanchthon seit 1550 durch Gott nicht mehr ohne freie Thätigkeit des Menschen wirken. „Es ist nämlich der heilige Geist nicht thätig wie bei einer Statue, sondern es wirken zusammen der Verstand, der das Wort Gottes überdenkt, der Wille, der es aufnimmt und ihm zustimmt, unterstützt und entflammt vom heiligen Geist, damit die Werke zum

[1] Eth. d. el. p. 197; cf. Phil. mor. ep. p. 44. — [2] Phil. mor. ep. p. 45; Eth. d. el. p. 196. — [3] Ph. mor. ep. 46; Eth. d. el. 195.

Heile gereichen“[1]. So hat die philosophische Freiheitslehre Melanchthon's endgiltig den theologischen Determinismus Luthers sogar auf dem eigensten, theologischen Gebiete aus dem Felde geschlagen und sich ganz und gar der katholischen oder synergistischen Auffassung genähert.

III. Einfluss der Schule Melanchthons auf die lutherische Theologie bis Crusius.

Was sich im Geiste Melanchthons vollzogen, ist nur das Vorbild dessen, was **in der gesamten lutherischen Theologie** sich abgespielt hat. Es lässt sich nämlich auch hier ein **stufenweise vermittelter Übergang zur Lehre von der Freiheit** des menschlichen Willens verfolgen. Die Bestreitung der Willensfreiheit ging seit Leibniz und Wolff nicht von kirchlicher, sondern von philosophischer Seite aus. Über diese fortschreitende Entwickelung der Freiheitslehre innerhalb der lutherischen Kirche, an welcher die Universität Leipzig einen hervorragenden Anteil nimmt, geben den besten Aufschluss die dogmengeschichtlichen Specialstudien von Chr. Ernst Luthardt[2]. Wir entnehmen hieraus die wichtigsten Grundzüge, um ein volles Verständnis für die Situation zu gewinnen, wie sie sich bis zur Zeit des Crusius gestaltete.

Die philosophisch-praktische Schule Melanchthons, die nach dem Vornamen des gelehrten Reformators so genannte philippistische Richtung, gewann immer mehr Einfluss in der lutherischen Kirche. Schon zu Lebzeiten Luthers hatte Melanchthon durch seine wissenschaftliche Formulierung der lutherischen Lehre und durch seine diplomatische Gewandheit einen bedeutenden Vorsprung vor Luther gewonnen, nach Luthers Tod stieg sein Ansehen noch mehr. Das Leipziger Interim (1548) sprach im Sinne Melanchthons die freie Mitwirkung des menschlichen Willens mit der göttlichen Gnade aus, sodass der Wille nicht gleich einem Balken zu vollständiger Passivität herabgedrückt erscheint.

Den Ausdruck Mitwirkung (*synergia*), wonach die Theo-

---

[1] En. Symb. Nic., C. R. 23, p. 288 *(concurrunt mens cogitans verbum Dei, voluntas amplectens et adsentiens adiuta a Spiritu sancto etc)*. — [2] D. Lehre vom freien Willen u. s. Verhältnis zur Gnade, Leipz. 1863.

logen dieser Richtung Synergisten genannt wurden, brachte namentlich Melanchthons Schüler Joh. Pfeffinger[1], einer der ersten Professoren an der durch Moritz von Sachsen 1542 neubegründeten evangelisch-theologischen Facultät Leipzig[2], in Anwendung in seiner dem Druck übergebenen Dissertation mit Nic. Amsdorf über die Willensfreiheit (1555 und 1558). Auch er bestritt, noch entschiedener als sein Lehrer, dass sich der Wille wie eine Bildsäule oder ein Stein rein passiv verhalte gegenüber der göttlichen Einwirkung, und schloss wie Melanchthon aus der Einrichtung des menschlichen Körpers, derzufolge „die Nerven freiwilligen Bewegungen dienen", auf die Freiheit des Willens in der äusseren Körperzucht (*in praestanda externa disciplina*).

Der theologische Standpunct der Synergisten führte zu einer immer schärferen Betonung einer rein philosophischen Auffassung der Willensfreiheit[3]. So trat namentlich gegen Flacius, den Hauptvorkämpfer des von Luther in der Schrift *de servo arbitrio* eingenommenen Standpunctes, in der Weimarer Disputation (1560) Victorin Strigel, einer der besten Schüler Melanchthons, auf, der 1562 von Jena nach Leipzig als Professor der Theologie berufen worden war und sich als Commentator der Loci communes Melanchthons hervorthat, jedoch wegen seiner philippistischen Richtung bloss bis zum Jahre 1566 in Leipzig sich halten konnte[3]. Strigel hält sich vor allem an den philosophischen Sprachgebrauch, der zwischen dem freien Wirken (*liberum agens*) und dem Naturwirken (*naturaliter agens*) eine scharfe Grenzlinie zieht, und verlangt, dass philosophisch das Wesen des menschlichen Willens, von dem ein gewisser Begriff von Freiheit im Gegensatz zum Tier unzertrennlich sei, festgestellt werde, während Flacius der Philosophie das Recht absprach, in theologische Fragen hineinzureden[5].

Übereinstimmend mit Strigel definiert Christoph Pezel, der Herausgeber der bereits erwähnten Vorlesungen Strigels, die Willensfreiheit als *„potentia cognoscens et potentia appetens, libere eligens, praecedente cognitione"* und nennt den Willen

---

[1] Geb. zu Wasserburg in Bayern 1493, † 1573. — [2] Vgl. D. theol. Fakultät Leipzig seit d. Reformation, Urkundl. Verzeichnis ihrer Mitglieder, Leipz. 1843, S. 4; C. Gretschel, D. Univers. Leipzig, a. a. O. S. 111. 206. — [3] Luthardt, a. a. O. S. 193. — [4] Gretschel, a. a. O. S. 207. — [5] Luth. S. 211/2. 217. 248/9.

frei, sofern er nicht gezwungen werden kann. Im Interesse der sittlichen Selbstentscheidung und Verantwortlichkeit verficht er die mit der sittlichen Natur der Persönlichkeit gegebene freie Handlungsweise, wie sie den Tieren fehlt[1]. Christ. Lacius verfasst unter anderen Streitschriften 1568 das „Fundament wahrer und christlicher Bekehrung wider die flacianische Klotzbuss“[2]. Sogar an Luthers Stammsitz Wittenberg nehmen die Theologen für Melanchthons Lehrdarstellung Partei[3].

Ja, selbst die Vertreter des antisynergistischen Luthertums reducieren ihre Opposition auf ein Minimum. So gibt der Schwager Strigels: Schnepff in einer öffentlichen Disputation zu Tübingen indirect die Activität des Willens im Bekehrungsprocesse zu, die Gutachten der Rostocker Universität und Kirche, sowie des Braunschweiger Superintendenten Mörlin protestieren gegen den Vergleich des menschlichen Willens mit einem Klotz, Martin Chemnitz gibt in seinem Gutachten (1561) zu, „dass Paulus der pharisäischen Gerechtigkeit der Heiden nicht bloss äussere Handlungen, sondern auch *aliquos motus internos* zuschreibe“[4].

Der Abschluss der Streitigkeiten in der Concordienformel (1577) sucht zwar in der Fassung des Bergischen Buches an Luther und seine Schrift *de servo arbitrio* formell anzuknüpfen, entscheidet jedoch materiell das anthropologische Problem im Sinne Melanchthons dahin, dass der Mensch als vernünftiges Geschöpf (*rationalis creatura*) seiner geistig-sittlichen Natur zufolge im Unterschied von den unpersönlichen Creaturen seine besondere Bethätigungsweise entfaltet, dass er sich nämlich durch ein gewisses Vermögen sittlicher Selbstbeherrschung auszeichnet[5]. Speciell an der Leipziger Hochschule gewann Melanchthons humanistische Richtung bald die Herrschaft. Bereits im März 1588 wurde die lutherische Universität Leipzig gleichzeitig mit Wittenberg in Melanchthons Geist reformiert, indem die Professoren, statt auf die Concordienformel, vielmehr auf die Augsburgische Confession und Apologie, sowie Luthers und Melanchthons didaktische Schriften verwiesen wurden[6]. Ein

[1] Luth. S. 251. — [2] S. 252. — [3] S. 253/4. — [4] S. 256—259. — [5] S. 261/2. 267. — [6] Gust. Frank, Geschichte d. prot. Theologie, I. Bd. Leipz. 1862, S. 292; vgl. Brasch, Leipziger Philosophen, a. a. O. S. XI; Gretschel, a. a. O. S. 209.

Erbstück Melanchthons, des *„praeceptor Germaniae“*, war auch die scholastische Methode und die Vorliebe für aristotelische Dialektik, die sich unter den orthodoxen Protestanten weit über das Mittelalter hinaus forterhielt. Unter den hervorragendsten Leipziger Theologen des 17. Jahrhunderts fanden sich Männer wie Hülsemann († 1661), Scherzer († 1683) u. a., welche ganz in der Schule der alten Scholastiker sich herangebildet hatten[1].

Um die Mitte des 17. Jahrhunderts bezeichnet namentlich Musaeus zu Jena in scholastischer Formulierung den menschlichen Willen seinem Wesen nach (*per essentiam*) als Vermögen, nach dem Guten zu streben (*facultas appetendi bonum*)[2]. Den Höhepunct der rein philosophischen Entwickelung zu gunsten der menschlichen Freiheit erreichte die lutherische Kirchenlehre in der gleichzeitigen von Gg. Calixt begründeten Helmstädter Schule, welche mit der römisch-katholischen Anschauung zu ganz verwandten Resultaten gelangte. Hornejus insbesondere, der mit seiner freiheitlichen Ansicht aufs rückhaltloseste heraustritt, dehnt die angeborene Freiheit des Menschen ausdrücklich nicht bloss auf das natürliche und bürgerliche, sondern auch auf das moralische Gebiet aus, räumt auch den Heiden eine natürliche Gotteserkenntnis und ein natürliches sittliches Streben ein und vertritt in jeder Weise die Activität des menschlichen Willens[3]. Die lutherische Orthodoxie des 17. Jahrhunderts überhaupt teilt daher Luthardt in drei Hauptschulen ein, welche eine zunehmend freisinnige Richtung vertreten: Die strenge Orthodoxie, die Jenenser und die Helmstädter[4].

In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts tritt sodann allmählich ein Umschwung des gesamten religiösen Lebens ein. Die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts characterisiert bereits die vollendete Herrschaft einer praktischen Richtung in der Theologie, welche die natürliche Denkweise gegen die altüberlieferte dogmatische bevorzugt und daher für die Lehre von der Willensfreiheit günstige Bedingungen schafft[5]. Unter den Epigonen der alten Orthodoxie lässt bereits

[1] A. Tholuck, D. akad. Leben d. 17. Jhdts. mit bes. Beziehung auf d. prot.-theol. Facultäten Deutschlands, 2. Abt., Halle 1854, S. 86; Gretschel, S. 219/20. — [2] Luth. S. 290/1. 293. — [3] S. 298. 300. — [4] S. 301. — [5] S. 322.

Fecht die Gnade sich ganz an die freie Natur des Menschen anschliessen, und gibt Buddeus die Möglichkeit einer natürlichen Erkenntnis der göttlichen Dinge und Willenszustimmung seitens der Gottlosen zu. Bei Pfaff schreitet die lutherische Theologie „schon im modernen Gewande des leichtverständlichen Raisonnements einher und will zugleich die dogmatischen Fragen auf ihre praktischen Momente zurückgeführt wissen“[1].

Gegen die Dunkelheit des Leibniz'schen Monadensystems und den darin begründeten Determinismus hegte die auf das Gemeinverständliche gerichtete Zeitströmung eine leicht begreifliche Abneigung. Hat doch erst Wolff durch seine fasslichere Ausgestaltung des Leibniz'schen Philosophems diesem eine breitere Basis und willigere Aufnahme verschafft!

Der ebenfalls zum Beginn des 18. Jahrhunderts mächtig sein Haupt erhebende Pietismus übte aufs Dogma überhaupt nur einen geringen Einfluss aus und huldigte in Bezug auf freien Willen und natürliche Moralität jener Lehre, wie sie sich in der lutherischen Kirche im Laufe der Zeit entwickelt hatte[2]. Ihren Hauptsitz hatte die pietistische Kirchenpartei in Halle, ihre Hauptvertreter in den dortigen Theologieprofessoren Lange und Francke, sowie dem von diesen später gewonnenen Jenenser Theologieprofessor Buddeus. Diese Pietisten setzten dem Wolff'schen Rationalismus den heftigsten Widerstand entgegen; sie fanden in der prästabilierten Harmonie die Grundlagen des Atheismus: Die Entstellung des rechten Gottesbegriffs, die Entkräftung der herkömmlichen Gottesbeweise, die Behauptung eines unendlichen Regresses der Ursachen, sowie die Zurückführung des Bösen auf göttliche Ursächlichkeit, die Annahme von der Ewigkeit der Welt, die Aufhebung der menschlichen Freiheit, an deren Stelle stoischer und spinozistischer Fatalismus gesetzt würde, u. dgl. m.[3]. Wolff gibt in seiner eigenen Lebensbeschreibung abgesehen von persönlichen Verhältnissen zwei Hauptgründe der Misstimmung seitens der Theologen in Halle gegen ihn an: Die pietistische Gefühlsmässigkeit stiess naturgemäss die nüchterne Mathematik der Wolff'schen Philosophie ab, so dass Francke sich den Ausspruch entschlüpfen

---

[1] Luth. S. 324—326. — [2] S. 328/9. — [3] Ludovici, Hist. d. Wolff'sch. Philos. a. a. O. I. T., § 252, vgl. 330.

liess, er könne keinen zu einem Christen machen, der den Euklid studiere. Sodann schien Wolff jenen Theologen das Gebiet der übernatürlichen Offenbarung zu bedrohen. Er provocierte den langverhaltenen Groll seiner Gegner aufs heftigste durch seine bei Übergabe des Prorectorates an Lange 1721 gehaltene Rede über die praktische Philosophie Chinas[1], worin er die merkwürdige Übereinstimmung der Moral Confutse's mit seiner (= Wolff's) Sittenlehre rühmte. „Wolff's Widersacher behaupteten", wie Wolff selbst erzählt, „er habe nach grossem Lob der Chinesen die Rede mit dem Geständnis geschlossen, dass sie Atheisten seien, diese anzügliche Stelle aber in der von ihm besorgten Ausgabe seiner Rede ausgelassen". Eine solche Äusserung klang unerträglich für pietistische Ohren, welche zu hören gewohnt waren, dass die verderbte menschliche Vernunft ausserhalb der Offenbarung so wenig einer höheren Erleuchtung fähig sei, wie der Mond ohne die Sonne[2]. Wolff mochte sich deshalb für Confucius begeistert haben, weil er bei diesem bereits sein metaphysisches Princip vom zureichenden Grunde in dessen Sitten- und Staatslehre ausgeprägt finden wollte[3]. Wolff's Interesse für Confucius mag wohl durch Leibnizens Briefwechel mit dem Jesuiten Bouvet, der in China Missionär war, angeregt worden sein[4].

Die feindliche Strömung gegen Wolff, welche erst mit dessen Vertreibung aus Halle sich beruhigen liess, verbreitete sich zur benachbarten theologischen Facultät Leipzig. Wolff hielt in Leipzig, wo er Theologie studiert hatte, vergebens um eine Pfarrstelle auf dem Lande und eine ausserordentliche Professur an. Der einflussreiche sächsische Geistliche Dr. Löscher klagte noch im Jahre 1739 die weltliche Obrigkeit an, dass sie bis jetzt gar nicht ihres Amtes waltete und sich dem Fortgang der Wolff'schen Philosophie widersetzte. Ein paar Jahre später versichert Professor Gottsched in einem Brief an den Berliner Propst Reinbeck, „dass unter die Studenten die Furcht gekommen, es werde keiner, der die Wolffische Philosophie gelernt hätte, in Sachsen ein Kirchenamt erhalten, und dass fast nur

---

[1] De Sinarum philosophia practica. — [2] Heinr. Wuttke, Chr. Wolffens eigene Lebensbeschreibung, Leipz. 1841, S. 15. 19. 20. 190/1; vgl. Frank a. a. O. II, 384. 391—396. — [3] Metaphysik, S. 17. — [4] Gerhardt, Phil. Schr. v. Leibniz, Bd. III, S. 540.

Juristen und Auswärtige die Collegien über Wolffische Philosophie besuchten“[1].

IV. Unmittelbare Vorläufer des Crusius in der Bekämpfung der Leibniz-Wolff'schen Philosophie.

Wenn auch Crusius im allgemeinen als der bedeutendste Gegner der Leibniz-Wolff'schen Schule erscheint, so ist er durchaus nicht in allen Puncten der originellste und schlagendste Verteidiger der Willensfreiheit gegen das System der prästabilierten Harmonie. Das von dem Wolffianer Karl Günther Ludovici herausgegebene Specialwerk über die Geschichte der Leibniz-Wolff'schen Philosophie[2] erwähnt als ersten Bekämpfer der mechanischen Weltauffassung Wolff's (1721) Volckmar Conrad Poppo[3], als ersten, wenn auch nicht entschiedenen Bestreiter des Wolff'schen Satzes vom zureichenden Grunde auf deutschem Boden (1722) Joh. Conr. Creiling[4]. In der Folgezeit wachsen — insbesondere nach Ausbruch des Halle'schen Conflictes — die Schriften für und gegen Wolff von Jahr zu Jahr so rasch, dass der unermüdlichste Gegner Wolff's, der Pietist Joachim Lange in Halle, im Jahre 1726 bereits eine „ausführliche Recension der wider die Wolffianische Metaphysik auf 9 Universitäten und anderwärtig edirten sämtlichen 26 Schriften“[5] veröffentlichen konnte. In Halle erreichte die theologische Opposition gegen Wolff ihren heftigsten Grad. Dort riss sie auch Philosophen mit fort, wie den Mathematiker Daniel Strähler[6], einen früheren Schüler Wolff's, welcher dem von der theologischen Facultät 1722 gefassten Beschluss zu gefallen, Wolff's philosophische Schriften einer genauen Prüfung zu unterziehen, seit 1723 systematische Untersuchungen über die Wolff'sche Metaphysik veröffentlichte[7],

[1] Abriss einer Geschichte d. Leipziger Universität v. Schulze nebst Abhandl. v. Cäsar, a. a. O. S. XI. XII; vgl. Wuttke, a. a. O. S. 30. — [2] „Ausführl. Entwurff einer vollst. Historie der Wolffischen Philosophie“ u. „A. E. e. v. H. d. Leibnitz'schen Philosophie“, beide ersch. in Leipzig 1737. — [3] Spinozismus detectus oder vern. Gedanken von d. wahr. Unterschiede der philos. u. mathem. Methode, Weimar 1721, 8° – Hist. d. Wolff. Phil. I, S. 185. 187. — [4] Principia philosophiae autore G. G. Leibnitio, Tub. 1722, 4° — H. d. Leibn. Phil. II, S. 347. — [5] H. d. Wolff. Ph. I, S. 227. — [6] H. d. Wolff. Ph. I, § 247. 251. II, § 600. 685. 697. — [7] Üb. Veranlassung u. Tendenz d. Werkes s. Strähler, Prüfung der vernünftigen Gedancken — Wolffes von Gott, der Welt u. d. Seele, Jena 1723, Vorr.

bis deren Fortsetzung auf Wolff's Beschwerde durch königlichen Befehl verboten wurde, weil kein öffentlicher Lehrer zu Halle von einem Collegen in Schriften namentlich angegriffen werden durfte[1]. Daraufhin nahm Lange selbst in einer Reihe von Schriften[2] den Kampf mit Wolff auf. In Jena secundierte ihm, jedoch in weit ruhigerer Weise, der früher (1693—1705) in Halle als Professor der Moralphilosophie thätig gewesene Theologe Joh. Franz Buddeus (1667—1729)[3], dessen „Bedencken über die Wolffische Philosophie" 1723 verfasst, 1724 zuerst wider des Verfassers Willen von Joh. Gust. Idirpius in Freyburg gedruckt und von ersterem selbst confisciert, sodann ohne Beteiligung Budde's zu Frankfurt und Leipzig neu aufgelegt, von Wolff zu Frankfurt in einer dritten Ausgabe mit Anmerkungen erläutert und endlich der „Bescheidenen Antwort" des Schwiegersohnes Budde's, des Jenenser Theologen Joh. Gg. Walch, auf Wolff's Anmerkungen als Anhang in einer vierten Ausgabe beigefügt wurden; von dieser letzten Ausgabe ist es unentschieden, ob sie von Buddeus selbst oder von Walch herrührt. Auf Walch's „Bescheidene Antwort" zur Verteidigung des Buddeus liess Wolff noch im nämlichen Jahre (1724) eine „Nöthige Zugabe" zu seinen Anmerkungen über des Buddeus Bedenken in Frankfurt erscheinen[4]. Den Hauptstreitpunct der Buddeischen Polemik bildete die Gefährdung der Freiheit und damit der Sittlichkeit und Religion durch Wolff's mechanische Welterklärung auf grund des Causalnexus der prästabilierten Harmonie.

Die hervorragendsten Verteidiger der Willensfreiheit gegen den Leibniz-Wolff'schen Determinismus unter den Philosophieprofessoren vor Crusius, welche von Crusius nicht ausdrücklich genannt werden, sind ausser dem schon erwähnten Mathematiker Strähler in Halle der Hofprediger Christoph Langhansen in Königsberg, gleichfalls Mathematikprofessor und Mitglied der kgl. Akademie der Wissenschaften in Berlin[5], dem an der gleichen Universität Joh. Gottfr. Teske

---

[1] Ludovici, H. d. Wolff. Ph. I, S. 8/9. 191—195. — [2] A. a. O. § 252/3. 260. 262. 274. 285. 310. 427. 430. — [3] Herzog u. Plitt, Realencykl. f. prot. Theol., 3. Aufl. Bd. 3. — [4] Ludovici, a. a. O. § 63. 265. 364; H. d. Leibn. Phil. II, S. 253 Anm. 362. 393; Idirpius, Vernünfft. Antwort auf Arini Schutz-Schrift, Freyburg 1724, S. 29, XII—XIV. — [5] H. d. Leibn. Ph. II, § 440. 444; H. d. Wolff. Ph. I, § 292. 333.

beipflichtete[1], sowie der Altdorfer Philosophieprofessor Jac. Wilh. Feuerlin[2], der einen Cyklus von 7 „Specimina“ über die Streitfragen der Leibniz-Wolff'schen Metaphysik, sowie eine eigene Dissertation „über die Freiheit des menschlichen Geistes und des höchsten Wesens“ herausgab.

Dem Standpunct des Crusius kommt am nächsten eine zwar nicht direct gegen die Leibniz-Wolff'sche Schule gerichtete, aber deren Anschauungen in einer verwandten Form entgegengesetzte Dissertationsschrift, welche 1722 zu Tübingen von dem 1703 zum Professor der praktischen Philosophie daselbst ernannten Universitätsbibliothekar Joh. Eberh. Rösler (1668—1733)[3] veröffentlicht wurde. In der Vorrede dieser Dissertation[4] ist ihre Veranlassung angezeigt: Als Anhang zu einer Sammlung kleinerer Werke des Leibniz, Clarke, Newton und anderer hatte der englische Philosoph Anton Collins (1676—1729) seine 1715 und 1717 in England erschienene Dissertation über die Freiheit des Menschen[5] in einer französischen Übersetzung zu Amsterdam (1720) herausgegeben. Collins' Verteidigungsschrift des psychologischen Determinismus suchte Rösler in zwei Teilen zu widerlegen, deren einer gegen die positiven Ausführungen Collins', deren anderer gegen seine Lösungsversuche von Einwänden aus dem Gebiete des praktischen, sittlichen und staatlichen Lebens sich wendete.

Aus dieser Rösler'schen Dissertation, sowie aus den Hauptschriften der vorher genannten Philosophen: Dan. Strähler[6], Christ. Langhansen[7] und Jac. Wilh. Feuerlin[8] und den Controversschriften

---

[1] H. d. Leibn. Ph. II, § 50; d. Wolff. Ph. I, § 379. — [2] H. d. Leibn. Ph. § 442. 446; d. Wolff. Ph. I, § 371. 404. — [3] Jöcher, Gelehrtenlex. III. T., Leipz. 1751. — [4] Diss. Acad., qua Collini inquisitiones philosophicae de libertate hominis (Recherches Philosophiques sur la Liberté de l'homme) sub examen vocantur. — [5] Philosophical Enquiry concerning human liberty; vgl. Alibone, Dictionary of Engl. lit., Lond. 1885, V. I. — [6] Prüfung d. vern. Gedancken des H. Hoff-Rath Wolffes v. Gott, d. Welt u. d. Seele des Menschen, Erstes Stück Jena 1723; Zweytes St., worinnen die Lehre v. d. Willen vornehml. untersuchet wird, Leipz. 1723. — De sensu atque usu principii rationis sufficientis succincta commentatio, Halae Magdeb. 1727. — [7] Apologia dissertationis de absoluta omnium, quae existunt, necessitate in Theodicea Leibnizii asserta, Regiomonti 1725. — [8] Observationes eclecticae ex controversiis: De metaphysica Leibnitio-Wolfiana, Specimen I—VII, Altorfi 1726. — De libertate mentis humanae et supremi numinis, Altorfi 1730.

zwischen Wolff und Buddeus[1] lässt sich ein hinreichend vollständiges Bild gewinnen für die Beurteilung der Originalität des Crusius. Darnach beschränkt sich das Verdienst des Crusius zum grossen Teil auf den Ausbau der von seinen Lehrern Rüdiger und Hoffmann in Angriff genommenen systematischen Willens- und Freiheitslehre oder Thelematologie, während seine Vorgänger sich mit der Widerlegung von Gegenschriften begnügt hatten. An Schärfe und Präcision im einzelnen ist Rösler dem Crusius weit überlegen.

§ 2. Psychologische Motive zur Stellungnahme des Crusius.

Dass sich Crusius seinen gesinnungsverwandten theologischen Collegen anschloss und zeitlebens in der Opposition zur Leibniz-Wolff'schen Schule verharrte, erklärt sich naturgemäss, abgesehen von den allgemeinen zeitgeschichtlichen Verhältnissen, aus seiner ganzen Persönlichkeit. Er verteidigte die Willensfreiheit vor allem aus ethischem und theologischem Interesse, wie aus seinem Charakter, seiner Lebensstellung und seinen Schriften hervorgeht. Crusius war der Sohn eines Predigers, von reinem, frommem und mildem Charakter, mit einem gewissen Hang zum Pietismus und Mysticismus. Er stellt seinen scharfsinnigen Geist und sein gelehrtes Wissen in den Dienst seiner Kirche. Sein Bestreben, Glauben und Wissen zu versöhnen bekundet seine „Untersuchung, ob in der Philosophie und Theologie einerley wahr sei“[2].

Was Crusius ins Lager der Gegner des Leibniz-Wolff'schen Systems trieb, waren weniger die philosophischen Mängel, welche

[1] S. oben. Andere, mehr allgemeine Streitschriften geg. d. System d. prästab. Harmonie s. in Ludovici, H. d. Wolff. Phil. I, § 255. 270. 279. 281. 414. 416. II, § 544. 556. 572. 603. 610. 670. 674. 709. 729. 731; H. d. Leibn. Ph. II, § 506. 510. 528. 532. 550. 552. 564. 568. 580. 589. 599. 603. Im Ausland wurde das Leibniz'sche System zuerst angefochten weg. d. Satzes vom zureichenden Grunde vom engl. Philos. Sam. Clarke 1716, weg. seiner Unverträglichkeit mit d. Freiheit vom französ. Benedictiner Frz. Lamy 1699, einem Cartesianer: H. d. Leibn. Ph. § 436. 498. Andere im Ausland ersch. Gegenschriften s. a. a. O. § 500 ss. 512/3. 542. 583. — [2] Aus d. Latein. übersetzt v. Gotthelf Hartmann Schramm, Leipz. u. Zwickau 1772. — Vgl. Jöcher, Gelehrtenlexicon, Bd. II, Leipz. 1787, S. 564—566; Herzog u. Plitt, Realenc. f. prot. Theol. a. a. O., A. Crusius (verf. v. E. Schwarz).

er an demselben hervorhob, wie die Übertragung mathematischer Verhältnisse in die philosophische Speculation und die Unvereinbarkeit mit den Anschauungen des allgemeinen menschlichen Verstandes[1], als vielmehr die verderblichen Consequenzen, die ihm die prästabilierte Harmonie zu enthalten schien, obwohl sie „unter prächtigen und ganz unschuldig scheinenden Tituln, z. E. des zureichenden Grundes, der besten Welt und einer grossen Anpreisung der Güte, Macht und Weisheit Gottes“ auftrete. Crusius befürchtete, dass das Leibniz-Wolff'sche Lehrgebäude auf folgende „sehr gefährliche Abwege“ führe[2]:

„Es führet ein Fatum ein, welches zwar der Ausschmückung und den Umständen nach weder mit dem Chaldäischen, noch Stoischen, noch Spinozistischen und andern oft bestrittenen Arten einerley ist, das Wesen des Fati aber, und die unveränderliche Nothwendigkeit des Erfolgs von allem, was geschiehet, und die völlige Unmöglichkeit von alle dem, was nicht wirklich wird, in der That an sich hat.“ Daher widerspricht es dem Geiste einer wahrhaft christlichen Philosophie und verdrängt den Lehrbegriff der heiligen Schrift durch eine eklektische Religion, ähnlich dem philosophischen Syncretismus eines Stoikers Seneca. — Es erweckt ferner Misstrauen gegen die rationelle Philosophie überhaupt durch die geschraubten, auf einen Cirkel hinauslaufenden Begriffe der Monadologie. „Denn wenn das Wesen der einen Monade darinnen bestehet, dass sie sich die andere vorstellet, und das Wesen der andern darinnen, dass sie sich die erste vorstellet: So ist ja noch vor das Wesen keiner von beyden ein absoluter Begriff angegeben“[3]. Diese einer jeden Monade wesentliche „vorstellende Kraft der Welt“ muss sodann an einem Subjecte haften. Da nun in der prästabilierten Harmonie die „Maschine des Körpers“ bereits für sich functioniert, während die geistige Monade mit ihr bloss „harmoniert“, und da das „unbegreifliche Wesen der Materie“, welches der Erfahrung näher liegt, als Träger jener vorstellenden Kraft der Welt geläufiger erscheint als der gekünstelte Begriff einer geistigen Monade, von der man sich keinen erfahrungsgemässen Begriff bilden kann, umsomehr als nach Leibniz alle vernünftigen Reden und Handlungen durch „materiale Ideen“ (= unmerkliche Perceptionen) allein „ohne

[1] Physik, Vorr. S. d 2; Metaph., Vorr. S. b 6'. — [2] Met., Vorr. S. b 8' — c 3'. — [3] Met. S. 847.

reale Wirkung der Seele“ ermöglicht werden, ist von da aus nur ein kleiner Schritt zu der materialistischen Auffassung, die Seele sei nur „eine anklebende Form des Körpers“, eine „Eigenschaft und Wirkung“ desselben, und Denken und Wollen seien „nichts anders, als eine gewisse in den Thieren vorgehende Bewegung“, beruhend auf „dem Wesen und der Verknüpfung“ stofflicher Elemente. Ferner finden die Leibnizianer, welche „allen Dingen ein Leben und eine Art von Empfindung zuschreiben“, entweder mit ihrem „Haufen Geister“, in welchen sie die ganze Körperwelt verwandeln, keine verständliche Erklärung für die „Vereinigung vieler Millionen zu gewissen Wirkungen, und zumal zu den regelmässigen Bildungen der organischen Körper, welche die Natur hervorbringet“, sowie für die Gesetze der Empfindung, oder „sie müssen die Empfindungen selbst, und alles davon ferner abhangende erdichtete Leben, vor eine Folge gewisser Bewegungen der kleinsten Theilgen ausgeben, welches eben der Hauptirrthum der Materialisten wäre“[1].

Die schlimmste Folge endlich ist der rationalistische Deismus der herrschenden Zeitströmung, welcher keinen rechten Begriff hat von den moralischen Eigenschaften Gottes, insbesondere seiner gesetzgeberischen Heiligkeit und vergeltenden Gerechtigkeit, und von der Grösse der menschlichen Verantwortlichkeit, so dass die Sünde lediglich eine „natürliche Folge der Einschränkung seyn soll, welche durch das nothwendige Wesen der Dinge bestimmet wird“, eine „solche Unvollkommenheit, als wie eine schwache Lunge, — ein blödes Gesicht auch ist, nur dass jene etwas in der Seele seyn soll“. Die Sünde hört so — ganz im Widerspruch mit der hl. Schrift — auf, Sünde zu sein, sie kann weder Gott missfallen noch bereut werden. Der Sünder kann höchstens „sich damit trösten, dass in der besten Verknüpfung der Dinge just ein solches Ding, wie er nach allen Umständen ist, unausbleiblich mit enthalten seyn müsse, und dass er, wenn er anders zu seyn wünschte, sich nur pöbelhaft irrete, und eigentlich anstatt seiner Existenz das Daseyn eines andern ähnlichen Individualwesens sich vorstellen und wünschen würde“.

---

[1] Met. S. 876. 884. 897. 901/2. Vorr. S. c'—c 2', cf. Clarke, A demonstration etc., Trad. de l'Anglois par Ricotier, Amsterdam 1744, T. I, Prop. X, p. 211—214.

Hiedurch wird jedoch „noch keine Religion, keine Verbindlichkeit, keine moralische Belohnung oder Bestrafung zugelassen“[1].

Die Aufgabe, die Philosophie mit der Theologie in Einklang zu setzen, hat Crusius von der Scholastik überkommen und übernommen. Nur die oft gehässige Kampfweise der Gegner Wolff's fand bei ihm keine Nachahmung. Vielmehr berührt wohlthuend die sachliche, verstandesgemässe Ruhe des Crusius, der als toleranter Menschenfreund von kleinlichen, persönlichen Nörgeleien weit entfernt war.

§ 3. Systematische Grundlegung der Freiheitslehre des Crusius.

Die psychologische Frage der Willensbestimmung hatte Leibniz vom metaphysischen Standpunct seines Monadensystems aus im Sinne des Determinismus zur Entscheidung gebracht, wonach sich alle einzelnen Erscheinungen in dem harmonisch verknüpften Weltganzen auf einen zureichenden oder determinierenden Grund, d. h. auf eine praktisch nötigende Ursache zurückführen lassen. Wollte **Crusius** dem Determinismus des Leibniz-Wolff'schen Systems gegenüber die Freiheit aufrechterhalten, so war seine nächste **Aufgabe,** dessen kosmologische und ontologische Grundlagen zu erschüttern. Er musste einerseits dem auf feinster, mannigfachster Abstufung und engster Verknüpfung beruhenden Dynamismus, Intellectualismus und Prädeterminismus der Monadenlehre ernstlich entgegentreten, andererseits dem consequent durchgeführten System der Leibniz-Wolff'schen Weltanschauung den festen, inneren Stützpunct entziehen, d. i. die Berufung auf das oberste ontologische Gesetz, den Satz vom hinreichenden Grunde.

I. Kosmologische Begründung
(= Bekämpfung der prästabilierten Harmonie).

a) Gegen den Dynamismus des Monadensystems.

1. Die **Continuität** der Grundelemente seines Weltsystems, der Monaden, hatte Leibniz ausgesprochen in dem *„principium indiscernibilium“*. Er hatte die Unmöglichkeit zwei vollkommen

[1] Met., Vorr. S. c 2' — c 3'.

ähnlicher Dinge zu verschiedener Zeit oder zu einer Zeit an verschiedenen Orten daraus zu erweisen gesucht, dass sich für dieselben kein zureichender Grund denken liesse.

Wenngleich Crusius formell gegen diese aprioristische Deduction protestiert, so meint er doch materiell einräumen zu müssen, dass *a posteriori* in der That bei allen „unserer Empfindung unterworfenen" Objecten, wofern man genauer zusieht, eine solche Unähnlichkeit sich findet, welche die Verteidiger vom Satz des nicht zu Unterscheidenden nicht bloss für sich anzuführen, sondern sogar „zur Bestärkung der Allgemeinheit ihres Satzes vom determinirenden Grunde anzuwenden pflegen". Allein die zufällige Übereinstimmung jener Erfahrungsthatsache mit dem Princip vom zureichenden Grunde leitet Crusius aus der weiten Fassung des letzteren ab. Die Notwendigkeit der Unähnlichkeit aller Dinge lässt sich nach seiner Ansicht überhaupt durch keinen allgemeinen Vernunftsatz erweisen. Hingegen lässt sich auf empirischem Wege die Beobachtung machen, dass die Unähnlichkeit der Dinge mit deren complicierteren Verhältnissen zunimmt. Während bei ganz einfachen Teilchen, z. B. der Luft und des Wassers, wegen der Ähnlichkeit der Wirkung kein Grund vorliegt, eine Unähnlichkeit für wahrscheinlich zu halten, setzen die geistigen Wesen bereits eine Verschiedenheit voraus, weil jedes mit anderen Dingen in nächster Verknüpfung steht und daher andere Empfindungen, Vorstellungen, Triebe und andere Grade derselben empfängt; zumal die freien Geister vermögen durch eigene innerliche Thätigkeit ihren Zustand zu verändern. Der „moralische" (= teleologische) Grund für die Unähnlichkeit der Individuen liegt in dem Bedürfnis von Kennzeichen zu ihrer Unterscheidung. So wird das Determinationsprincip zur Erklärung der Unähnlichkeit entbehrlich[1].

2. Wenn Leibniz ferner dem **Analogieprincip** zufolge seinen Monaden, als einfachen, geistigen Wesen eine „vorstellende Kraft der ganzen Welt" zuschreibt und daraus folgert, dass sich aus jedem Zustand einer jeden Substanz auch alles übrige in der Welt verstehen lassen müsse, wofern man nur die Reihe der determinierenden Gründe jenes Zustandes sowie der dadurch determinierten Folgen völlig einsähe, so leugnet Crusius zwar keines-

[1] Metaph. § 383. 384, S. 760—766.

wegs eine reale Verknüpfung aller Weltdinge durch äussere Einwirkungen, wohl aber jene ideale, vermöge deren man aus dem Zustande eines Dinges alles übrige verstehen könne[1]. So sind z. B. auch die Teile eines Hauses oder einer Uhr verknüpft, aber aus der Beschaffenheit der Mauern kann man nicht auf die des Daches, aus jener des Zeigers nicht auf die innere Beschaffenheit des Uhrwerkes schliessen. Sodann liesse sich, selbst wenn man die Reihe der determinierenden Gründe und ihrer Folgen vollständig verstünde, aus einer Veränderung in der Welt ebenso wenig alles übrige verstehen, als durch die Bewegung einer Materie alles übrige notwendig mitbewegt wird[2]. Crusius huldigt nämlich der Theorie vom leeren (d. h. nur von Gott ausgefüllten) Raum, welcher die Bewegung der Materie nach jeder Richtung hin ermöglicht, ohne sie auf die gesamte übrige Welt zu verbreiten[3]. Jene Fortpflanzung der Bewegung hält Crusius schon dadurch für ausgeschlossen, dass die bewegende Kraft „durch den Widerstand, den sie alle Augenblicke überwinden muss, erschöpfet oder in eine blosse Bemühung verwandelt werden kann“[4].

3. Das von Leibniz erfundene **Princip der Erhaltung der** Bewegung und Richtung gebenden **Kraft** erkennt Crusius in der von Leibniz durch exacte Berechnung[5] gewonnenen Formulierung an: „Die lebendigen Bewegungskräfte in der Welt verhalten sich also, wie die Producte, welche herauskommen, wenn man ihre Massen mit dem Quadrate ihrer Geschwindigkeit multipliciret“[6], lehnt dagegen unter ausdrücklicher Beziehung auf Wolff's metaphysische Auseinandersetzungen die Anwendung des Princips auf das Gebiet des Geistes als Schluss *a particulari ad universale* ab[7]. Überhaupt findet er die Annahme für unbegründet, „dass in einer Welt stets einerley Quantität der Actionen bleiben müsse“. Denn während die „einfachen Substanzen und deren Grundkräfte“ allerdings nur durch göttliche Allmacht entstehen oder vergehen, können die „Actionen“, die „Determinationen und Veränderungen ihres Zustandes und ihrer Verhältnisse — natürlicher Weise entstehen, vergehen und verändert werden, weil sonst die Dinge in der Welt nicht wahrhaftig wirksam wären“[8]. Wenn durch jenes Gesetz der unveränderten Forterhaltung der

[1] Met. § 359. 423; De corr. int. § 22; Physik, I. T. § 18. 72. — [2] Met. § 423. — [3] § 50/1. 367. 423. — [4] § 422, vgl. 408. — [5] E. p. 192 (L. à Bayle 1702). — [6] Met. § 182 Schl. — [7] M. § 420; Pys. I. T. § 107. — [8] M. § 379.

bewegenden Kraft in der Welt für die Geister die Möglichkeit, Bewegung zu verursachen, und für die materielle Welt die Möglichkeit, auf geistige Wesen einzuwirken abgeschnitten werden soll, so sträubt sich Crusius gegen die Annahme eines Satzes, welcher mit seiner teleologischen Weltanschauung im schroffsten Widerspruch steht, mit der Auffassung nämlich, dass die vernünftige und freie Geisterwelt der letzte Zweck Gottes bei der Weltschöpfung ist, dem die mit ihr real verknüpfte materielle Welt als Mittel untergeordnet ist[1].

b) Gegen den Intellectualismus.

Dem Leibniz-Wolff'schen Intellectualismus gegenüber sucht Crusius die in der Natur der Sache begründete, wesentliche und reale **Verschiedenheit des Wollens vom Denken** auf dreifache Art zu erweisen, nämlich aus dem formalen Charakter und aus der materiellen Aussage der unmittelbaren Selbstbeobachtung und der hieran sich knüpfenden Schlüsse, sowie aus der Unmöglichkeit des Gegenteils:

1. Aus der unmittelbaren Wahrnehmung der inneren Erfahrung, sowie aus der Betrachtung des Entstehens und der Wirkung beider Thätigkeiten schliessen wir, dass „Denken und Wollen nicht zwei Modificationen eines Vermögens, sondern zwei Vermögen sind". Dem Einwand, wir hätten keinen klaren Einblick in die innere Natur und Wesensbeschaffenheit der Denk- und Willensthätigkeit, kann man entgegenhalten, „dass wir mit derselben Bestimmtheit wissen, Denken und Wollen seien dem Wesen nach verschieden, mit welcher der Ungebildete urteilt, ein Stein und ein Baum seien dem Wesen nach verschieden"[2].

2. Näherhin sagt unsere innere Erfahrung aus: „Wir können ja etwas denken, was wir nicht wollen. Und wenn wir etwas wollen, so denken wir es zwar auch, wir sind uns aber wohl bewusst, dass das Wollen und Denken, auch wenn es mit einerlei Object zu thun hat, unter sich nicht einerlei ist. — Die Erfahrung lehrt nichts weiter, als dass ein schon vorhandener Wille dadurch erweckt und auf ein Object gerichtet wird, wenn es der Verstand als gut vorstellt". Man könnte nun den Willen ent-

[1] Met. § 419. 363. — [2] De corr. § 7; cf. Andr. Rüdiger, Physica divina, Francof. ad Moen. 1716, L. I, c. 4. § 18.

weder aus der Vorstellung des Guten oder aus dem Streben des Verstandes nach neuen Gedanken ableiten. Auf ersteren Punct ist zu erwidern: „Auf keine Weise folgt, dies oder jenes ist gut, also will ich es, wenn nicht dazugenommen wird die Prämisse, alles, was gut ist, das will ich, und deshalb das Vermögen, zu wollen bereits vorausgesetzt wird". Gegen letzteren Einwand spricht: Das zielbewusste Streben nach neuen Gedanken bei wohlgeordnetem Nachdenken wird zwar von einem Wollen regiert, „aber die Folge der Gedanken selbst im Verstande, und die Verknüpfung der Ideen, wodurch uns eine bey der andern beyfällt, ist kein Wollen". Die Wissbegierde an sich kann man ebenso wenig als alle anderen Begierden zum Verstande rechnen. „Sobald der Intellect allein nach neuen Perceptionen strebt, — wird die Idee des Gegenstandes, der uns ins Gedächtnis zurückgeführt wird, deutlicher oder gibt Anlass zu neuen Ideen oder Sätzen. Demnach wäre auch jede Schlussfolgerung und ebenso die Phantasie ein Wollen". Allein der Entschluss zu einer Handlung erfordert ausser dem blossen Vorstellungsvermögen noch ein zweites Vermögen, „welches etwas nach der Weise und Natur seiner Vorstellungen bewirken kann". Sonst würde in der Wirkung, nämlich in dem Entschluss, eine Handlung auszuführen, mehr liegen als in der Ursache, der blossen Vorstellung von dieser Handlung oder von ihrer Ausführung, und man würde nur die Zusammenfassung einer Wirkung, nämlich des Wollens als des erst zu erklärenden Begriffes, mit einer ihr fremden Ursache, der Vorstellungskraft, unter dem allgemeinen Begriffe einer Kraft für die causale Erklärung selbst ausgeben[1].

3. Wäre der Unterschied zwischen Denken und Wollen kein wesentlicher, so müsste er ein accidenteller sein und nur den Grad oder die Richtung betreffen oder er müsste analog dem Unterschied von Gattungs- und Artbegriff aufzufassen sein. Erstreckte sich der Unterschied nur auf den Grad der psychischen Thätigkeit, „so würden wir all' das, was wir mit grösserem oder geringerem Nachdruck denken, auch erstreben, während die Erfahrung dagegen spricht; der Unterschied zwischen Begehren und Verabscheuen aber liesse sich gar nicht begründen". Bezöge sich der Unterschied lediglich auf die Richtung, „nämlich so, dass nur das Denken gewisser Gegenstände Wollen wäre", so

[1] Met. S. 915. 918, vgl. 142. 917; De corr. § 8, vgl. Anw. § 7.

müsste dieser Unterschied jedesmal wegfallen, so oft Denken und Wollen mit einem und demselben Object sich beschäftigen[1]. Als Artbegriff oder nähere Bestimmung *(determinatio)* des Denkactes endlich können nur die verschiedenen möglichen Vorstellungsweisen in Betracht kommen, keineswegs jedoch das Wollen oder „der Versuch, die Existenz des gedachten Gegenstandes zu bewirken". — Umgekehrt ist der Ursprung des Denkens aus dem Wollen selbstverständlich schon durch die Abhängigkeit des Wollens vom Denken ausgeschlossen. Also stellen Denken und Wollen wesentliche Verschiedenheiten dar, die von verschiedenen Vermögen abhängen[2].

Crusius unterscheidet so die im Inneren des Geistes abgeschlossene Denkthätigkeit von der stets auf eine äussere Handlung abzielenden oder wenigstens der inneren Geistesthätigkeit als leitendes Princip gegenübertretenden Willensthätigkeit. Letztere setzt nach ihm freilich jedesmal die Denkthätigkeit als *conditio, sine qua non* voraus, aber sie folgt nicht jedesmal der unwillkürlichen Richtung der ersteren. Diese Willensthätigkeit vermögen wir uns allerdings nicht in der Phantasie sinnlich oder concret vorzustellen, nicht „völlig aufzulösen", sondern nur ihre Existenz aus ihren mannigfaltigen Wirkungen zu erschliessen; wir wissen nur, dass der Wille „eine Handlung nach unseren Vorstellungen" ist[3], d. h. eine freie Bethätigung des Geistes, welche nie abstract für sich auftritt, sondern immer in Verbindung mit irgendwelchen frei gewählten Vorstellungen.

c) Gegen den Prädeterminismus.

1. Die im **System der prästabilierten Harmonie** enthaltene Ansicht von der Unverträglichkeit der bestehenden Weltordnung mit der geringsten Modification, so dass nur das Wirkliche wahrhaft möglich genannt werden darf, erklärt Crusius für eine Verwechselung des Wesens der Dinge mit willkürlich gebildeten Begriffen: Ihrem Wesen nach sind die Dinge in der Welt contingent; wenn in dieser Welt etwas anders wäre als so, wie es wirklich ist, müsste nicht die Welt geändert werden, sondern nur unsere Begriffe von ihr, insofern nun in derselben

[1] De corr. p. 9, vgl. Anw. S. 11; Met. § 446. — [2] De corr. p. 10. — [3] Met. S. 857.

Welt ein anderer zufälliger Umstand vorkäme. Das Wesen der Welt würde durch Veränderungen in ihr ebenso wenig geändert werden als das Wesen des Papiers durch Vertauschung seiner weissen mit einer schwarzen Farbe[1].

Die Vereinbarkeit der Contingenz freier Handlungen mit dem ewigen Vorauswissen Gottes[2] erklärt Crusius durch die „*scientia media*“ Gottes, welche durch Leibnizens Lehre[3] vom Causalnexus des geschöpflichen Wesens und Wirkens und der göttlichen Vorherbestimmung keineswegs leichter begreiflich wird. Denn es verriete einen anthropomorphen Gottesbegriff, wenn man in den göttlichen Intellect ein berechnendes Erkennen *(ratiocinari)* und ein Wahrnehmen *(sentire)* hineintrüge. Um eine solche der unendlichen Majestät unwürdige Beschränktheit und ein allmähliches Wachstum ihrer Erkenntnis zu vermeiden, „darf man nicht sagen, Gott kenne die zukünftigen Dinge aus ihren Gründen, sondern vielmehr, er kenne die zukünftigen Dinge und kenne auch die Gründe, durch welche sie bedingt sind“[4].

2. Die wegen ihrer Consequenz auch für die Freiheit der vernünftigen Geschöpfe verhängnisvolle[5] Frage nach der Determination des göttlichen Willens durch die Vorstellung der besten Welt, mit einem Worte das **Problem des Optimismus**, zerlegt Crusius in die beiden Unterfragen, ob die höchstmögliche Vollkommenheit der verwirklichten Welt durch deren Wesen oder mit Rücksicht auf die Zwecke Gottes gefordert oder auch nur möglich sei. In ersterer Hinsicht antwortet Crusius: Eine mit jeder möglichen Vollkommenheit ausgestattete Welt ist schon begrifflich unmöglich wegen ihrer Endlichkeit. Alles wirklich geschaffene, also auch die Welt samt ihrer Vollkommenheit, ist notwendig beschränkt. „Folglich bleibet nichts übrig, als dass Gott die Menge der Zwecke, der Geschöpfe, und die Grade der Vollkommenheit, sowohl einzelner Geschöpfe als der ganzen Welt zusammen, willkührlich bestimmen muss. Daraus aber folget, dass er allezeit noch mehr hätte hinzuthun können, und dass also keine Welt möglich sey, welche schlechterdings die beste wäre“.

---

[1] Met. § 380. 381, S. 756. — [2] Vgl. Melanchthons Ansicht, ob. S. 41 u. 44. — [3] Théod., bes. n. 42/3; E. V c. Clarke, 5 (E. p. 515. 763); cf. Carpov, De rationis sufficientis principio, Jenae 1725, § 43. — [4] Crus., De usu § 43 Anm. — [5] Met. S. 776.

Die Anhänger des Optimismus müssen also entweder die Endlichkeit der Welt leugnen oder die Allmacht Gottes einschränken durch die Behauptung, die Zahl der guten Verknüpfungsweisen des Weltzusammenhangs könne doch wohl nur eine endliche und daher eine von ihnen die beste sein.

Eine solche Begrenztheit meint Crusius allerdings einräumen zu sollen in Bezug auf die zweite Frage, nämlich hinsichtlich der Mittel, deren sich Gott zu seinen Hauptzwecken bedient. Trotzdem ist Gott eine reiche Auswahl von solchen gleichwertigen Mitteln geboten, indem er von jeder Art der Geschöpfe unzählige ähnliche oder solche, die wenigstens für seine Zwecke gleichgiltig sind, erschaffen oder die Unähnlichkeit im einzelnen durch Verbindung vieler Dinge im ganzen wieder aufheben kann. Wie sollte also bloss eine Welt „wegen der schon festgesetzten Zwecke" die beste sein? Hinge freilich die überwiegende Güte einer Welt mit notwendigen Zwecken des Schöpfers unzertrennlich zusammen, dann müsste Gott, wofern er überhaupt schafft, — er bedarf ja gar keiner Welt — diese beste Welt verwirklichen; aber auch hier ist die unerwiesene Thatsache vorausgesetzt, dass irgend eine unter allen möglichen Welten die beste sei.

Wenn der Optimismus jene Freiheit als eine edle rühmt, vermöge deren man nur das Beste wählen kann, so übersieht er, dass auch seine Gegner Gott eine notwendige Erkenntnis und ein notwendiges Wollen des Guten beilegen, dass er aber deswegen kein Recht hat, Gott seine „grösste Vollkommenheit" abzusprechen, nämlich die Freiheit, und zwar nicht bloss die *libertas contradictionis* = die Freiheit, zu schaffen oder nicht zu schaffen, sondern auch die *libertas contrarietatis* = die Freiheit, diese oder eine andere Welt zu schaffen[1], und so Gott „in Absicht auf die moralischen Eigenschaften" auf eine einzige mögliche Handlungsweise einzuschränken. „Die wahre Ursache, wodurch man auf den Satz von der besten Welt gekommen ist, — ist theils die Dunkelheit der Begriffe, welche viele von der Weisheit Gottes und von der Güte und Vollkommenheit der Dinge haben; theils aber der fälschlich so genannte Satz vom zureichenden Grunde". Übrigens reicht zur Stütze dieses letzteren Satzes der Optimismus noch gar nicht aus, es gehört

[1] Cf. Langhansen, Apol. diss. de absol. — necess. § 6, p. 130.

vielmehr noch die Annahme von der Ewigkeit der Welt dazu, da die Möglichkeit der Welt keinen determinierenden Grund erkennen lässt, warum Gott diese nicht eher oder später erschaffen hat.

Der berechtigte Kern des Optimismus ist der, „dass jede Welt, die Gott erschafft, eine durchgängige metaphysische Güte haben müsse". Die Berichtigung des Optimismus hat daher dahin zu erfolgen, dass man von der Verwirklichung nicht der besten Welt, sondern einer Welt von der besten Art spricht oder statt des Superlativs „beste Welt" die einfache Steigerung „sehr gute Welt" gebraucht; viele Optimisten wollen ja in Wirklichkeit nichts anderes ausdrücken, als dass Gott in der Welt „alles sehr gut gemacht habe"[1].

II. Ontologische Begründung (= Bestreitung der Allgemeingiltigkeit des Determinationsprincips).

a) Bedeutung und Geschichte des Determinationsprincips.

1. Als Hauptprincip seiner Philosophie hatte Leibniz[2] ausser dem bereits von Aristoteles ausgesprochenen Satz des Widerspruchs in origineller Weise[3] das Princip vom determinierenden Grunde aufgestellt, welches bedeutet, „dass niemals etwas geschieht, ohne dass eine bestimmende (*determinante*) Ursache oder zum mindesten ein bestimmender Grund vorhanden wäre, d. h. eine Sache, die a priori dazu dienen kann, einen Grund abzugeben (*rendre raison*), warum dies vielmehr existiert als nicht existiert, und warum dies vielmehr so ist als von jeder anderen Art". Dieser Satz bildete die **principielle Formulierung des Determinismus.**

Die obersten Lehrsätze seines Meisters adoptierte Wolff[3] mit der einen Abänderung, dass er für die von Leibniz als gleichwertig gebrauchten Ausdrücke *principium rationis determinantis* und *pr. rat. sufficientis* eine präcisere Scheidung vornahm[5]. Den Unterschied zwischen diesen beiden Ausdrücken gibt Wolff

[1] Met. § 385—389. — [2] Théod. 44, cf. Rem. s. l. l. de King, 14; Mon. 31/2; Princ. d. l. nat. 7 (E. p. 515. 641. 707. 716); C. Clarke ép. II, 1. V, 10 (Gerhardt, Bd. VII. p. 355/6. 391). — [3] Cf. Wolff, Ontologia latina, Francof. et Lips. 1736, § 71. — [4] Ont. lat. § 70, cf. 56. — [5] Cf. Crusius, De usu § 3.

selbst[1] an mit den Worten: „Die Zusammenfassung (*Complexus*) alles dessen, was auf die Bestimmung (*determinationem*) von etwas einwirkt, macht zweifellos den hinreichenden (*sufficientem*) Grund aus: Denn nur durch dessen Zusammenhalt wird ersichtlich, warum das ist, was hiedurch bestimmt wird. Wer bloss einiges hievon kennt, der durchschaut zwar etwas vom hinreichenden Grunde, jedoch nicht den vollständigen (Grund)". Wolff nimmt also das Wort *sufficiens* nicht in abgeschwächtem, sondern in potenziertem Sinne gegenüber *determinans*, er versteht unter dem hinreichenden Grund die Zusammenfassung aller bestimmenden Gründe. Crusius[2] verweist auf die directe Äusserung des Schülers von Leibniz: „Das, was durch den hinreichenden Grund vielmehr ist als nicht ist, ist unter das Determinierte einzureihen, der hinreichende Grund selbst aber wird durch das Determinierende constituiert"[3]. Der richtige Name für Wolff's Satz wäre demnach *„principium rationis ad rem determinandam sufficientis"*.

2. Die Anerkennung oder Bestreitung des Satzes vom zureichenden Grunde bildete seit dem dritten Decennium des 18. Jahrhunderts das alljährlich wiederkehrende Dissertationsthema auf den deutschen Hochschulen. Während die Anhänger der Leibniz-Wolff'schen Schule das neu erfundene Princip begeistert lobpriesen als unterscheidendes Merkmal einer Traumwelt von der Wirklichkeit[4], dessen Leugnung Tollheit verriete[5], erklärte Langhansen bereits im Jahre 1725 unter ausdrücklicher Verwahrung gegen den Verdacht, als ob er den Hallenser Theologen zu gefallen das Leibniz'sche System bekämpfe, da er schon lange vor Beginn des Halle'schen Streites seine Überzeugung mit den nämlichen Argumenten wie in seinen Schriften vertreten habe, das Princip vom determinierenden, sonst zureichenden Grunde als das „πρῶτον ψεῦδος des Leibniz'schen Systems". Hiedurch verwickelte er

---

[1] Ont. § 117. — [2] De usu § 3. — [3] Ont. § 118, vgl. § 298: „Wenn ein hinreichender Grund vorhanden ist, ist jenes mit Notwendigkeit, was durch ihn vielmehr ist als nicht ist". § 77 coll. 321. — [4] Wolff, Ont. § 77; Met. § 30; Schaub, Vern. Gedancken, a. a. O. S. 11. — [5] Schaub, Zusätze zu d. vern. Ged., S. 27; Crusius, De usu § 4; Joh. Gust. Reinbeck, Betrachtungen üb. die in d. Augsp. Confession enth. göttl. Wahrheiten, Berl. u. Leipz. 1740, 1. T. 1. Betr. § 13, S. 13.

sich in eine Controverse mit Strähler, welcher statt in jenem Satze vielmehr im „Weltmechanismus“ oder unabänderlichen Causalnexus Wolff's die „Quelle der absoluten Notwendigkeit“ erblickte[1].

Strähler ist merkwürdigerweise der einzige Gegner Wolff's, welcher den Satz vom zureichenden oder determinierenden Grunde ruhig hinnimmt, obwohl er andererseits den Determinismus aufs schärfste verurteilt. Der Grund hievon liegt darin, dass er den Ausdruck *determinans* nicht im Sinne einer nötigenden Causalbestimmung, sondern einer logischen Wesensbestimmtheit nimmt *(= id, quod differentiam alicuius ab aliis facit)*, das Bestimmte *(determinatum)* daher erklärt als „das, was etwas hat, wodurch es sich von einem anderen unterscheidet“, so dass der determinierende Grund aufzufassen ist „als das, woraus wir verstehen, dass ein Seiendes dieses Seiende und kein anderes ist, — ebenso, warum etwas, was sich anders verhalten kann, gerade so sich verhält und auf keine andere Weise“[2]. Zu dieser Auffassung wurde Strähler veranlasst durch den Begriff *ratio*, welcher nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch den logischen oder Erkenntnisgrund bedeutet und an sich noch keine Beziehung zu einem notwendigen Causalnexus enthält[3]. Strähler bekennt sich so[4] zu der Anschauung des Wolffianers Jac. Carpov[5], dass aus dem Determinationsprincip keine absolute Notwendigkeit abgeleitet werden könne.

Crusius beklagt hingegen lebhaft[6], dass eben jener Carpov „sich einrede, es könne unbeschadet des Leibniz'schen Princips zugegeben werden, dass der hinreichende Grund zuweilen im Willen und seiner Natur allein stecken könne, mag auch kein überwiegendes Motiv vorhanden sein“[7]. Desgleichen spricht Crusius[8] sein Bedauern aus, dass der so scharfsinnige englische Phi-

---

[1] Langhansen, Apol. diss. de abs. omn. nec., p. 129/30. 133/4; — Strähler, De sensu atque usu pr. rat. suff., Praef. p. 14. — [2] De sensu etc. Cap. I, § 52. 63, cf. 106—113. — [3] Cf. l. c. § 2 coll. 5. — [4] § 44. — [5] Diss. de rationis sufficientis principio, Jenae 1725, § 50. — [6] De usu § 2. — [7] Carpov hatte nämlich (l. c. § 19) den Leibniz'schen Satz auch jenen gegenüber aufrecht erhalten, welche „das Wesen der Freiheit in der Weise bestimmen, dass der Wille, ohne dass die stärkeren Motive im Wege stehen, gleichwohl den schwächeren zu folgen vermag“, indem „der Grund des Wollens hier im Wesen der Freiheit selbst stecken muss“. — [8] De usu § 2.

losoph Clarke[1] die Gefahr des Leibniz'schen Satzes vom zureichenden Grunde für die göttliche und menschliche Freiheit nicht erkannt habe, um gemeinsam mit ihm denselben zu bekämpfen. Clarke hat allerdings erst, aufmerksam gemacht durch die Behauptung des Leibniz[2], „dass das Prinzip von der Notwendigkeit eines zureichenden *(suffisante)* Grundes den activen und den passiven Wesen gemeinsam sei", in seinem fünften, nach dem Tode seines Gegners herausgegebenen Briefe jenes Princip[3] eine Zweideutigkeit *(equivocal Signification)* und eine unwissenschaftliche, weil unerwiesene *petitio principii* (*Begging of the Question*) genannt. Denn Leibniz erbringe keinen Beweis in der entscheidenden Frage, ob „verschiedene mögliche Handlungsweisen nicht allenfalls gleich vernünftig sein könnten, und ob in solchen Fällen der blosse (*bare*) Wille Gottes nicht selbst ein hinreichender Grund fürs Handeln in dieser oder jener besonderen Weise, sowie ob in Fällen, wo die stärksten möglichen Gründe zusammen auf einer Seite sich befinden, nicht noch bei allen mit Vernunft und Freiheit wirkenden Wesen das Princip der Activität (worin — das Wesen der Freiheit besteht) — von dem Motiv oder Beweggrund — verschieden ist".

Unter den Schülern des Leibniz und Wolff bekämpft Crusius in seiner Dissertation über den Satz vom zureichenden Grunde gelegentlich den Professor Friedr. Wilh. R. v. Wedel in Jena[4], den bereits genannten Jac. Carpov (1699—1768), der als Magister zu Jena 1725 seine Erstlingsdisputation über den Satz des zureichenden Grundes veröffentlichte und besonders über die Wolff'sche Philosophie Vorlesungen hielt, nach 1736 aber nach Weimar sich zurückzog, wo er als Rector des dortigen Gymnasiums nebenbei theologische Vorlesungen fortsetzte[5], den Propst Joh. Gust. Reinbeck (1682—1741) in Berlin, der früher in Halle theologische Vorlesungen gehalten hatte[6], und den Schüler Wolff's: Gg. Bernh. Bilfinger (1693—1750), der in Tübingen seit 1721 als ausserordentlicher Professor der Philosophie, seit 1724 als ordentlicher Professor der Moral und Mathematik und seit 1731, nachdem er zuvor auf fünf Jahre einem Ruf nach Petersburg Folge geleistet hatte, als Professor der Theologie wirkte[7].

---

[1] Cf. Leibniz c. Clarke III, 2 (Gerh. VII, p. 363). — [2] Ep. V, 14 (Gerh. p. 391/2). — [3] Gerh. p. 440. — [4] Vgl. Ludovici, H. d. Wolff. Ph. III, § 147, cit. bei Crusius, De usu § 1. 10. — [5] Fortsetz. u. Ergänz. zu Jöcher's Gelehrtenlex. v. Joh. Christ. Adelung, 2. Bd., Leipz. 1887 — Crus., De usu § 1—3. 13. 43. 47. — [6] Jöcher, Gelehrtenlex. 3. Teil, Leipz. 1751. — Crus., l. c. § 4. 11. — [7] Forts. zu Jöch. Gelehrtenlex. v. Adelung, 1. Bd., Leipz. 1784. — Crus., l. c. § 41.

b) Widerlegung der Leibniz-Wolff'schen Argumentationen.

1. Da Leibniz und Wolff den Satz vom zureichenden Grunde zum Ausgangspunct ihrer gesamten Philosophie nehmen, halten sie denselben streng genommen keines Beweises für bedürftig. Beide wollen ihn aus einer ausnahmslosen, in keinem einzigen Falle widersprechenden Erfahrung abgeleitet haben[1]. „Und obgleich meistenteils diese determinierenden Gründe uns nicht hinlänglich bekannt sind", will Leibniz[2] dennoch aus den bekannten Beispielen des Determinationsprincips auf dessen objective und allgemeine Geltung, abgesehen von unserem subjectiven Bewusstsein schliessen, lediglich weil jenes Princip „keine Ausnahme verträgt". Wolff[3] hält den Satz vom zureichenden Grunde sogar für angeboren von Jugend auf, während die gegenteilige Auffassung der Natur unseres Geistes widerspreche.

Die Abstraction eines metaphysischen Satzes von allgemeiner Geltung aus einer immerhin mangelhaften Erfahrung erklärt dagegen bereits Feuerlin[4] für unzulässig. Ebenso macht Schaub[5] auf die logische Beweisregel aufmerksam: *A particulari ad universale non valet consequentia* und bezeichnet die Behauptung von der Allgemeingiltigkeit des in Frage stehenden Satzes auf Grund einer wenn auch ausgedehnten Erfahrung als erst zu erweisende Voraussetzung; sonst könnte man ja auch schliessen: „Viele einfache Dinge sind erschaffen. Ergo sind alle einfachen Dinge erschaffen". Ähnlich betont Crusius die trotz der Menge von Beispielen nicht zu verkennende Verschiedenheit eines auf Analogie sich stützenden Wahrscheinlichkeitsbeweises oder Postulates von einem abstracten, allgemeinen Vernunftsatz und nennt die Begründung des Wolff'schen Satzes durch die Regel, „dass ähnliche adäquate Ursachen eine ähnliche Wirkung hervorbringen", einen logischen Cirkel, weil eben „jene Regel sozusagen vonseiten des Princips des zureichenden Grundes selbst, und zwar soweit es mit der Wahrheit übereinstimmt, ihre Wahrheit erlangt". Dass aus Wolff's Princip in vielen Fällen wahre Folgerungen sich ergeben, rührt

---

[1] Leibn., E. p. 515 (Théod. 44). 778 (E. V c. Clarke, 125—130); Wolff, Ont. § 72. 75. — [2] Théod. l. c. — [3] Ont. § 74; vgl. Schaub, Vern. Ged. S. 11. — [4] Observ. ecl. Spec. I Ontolog. § 1, p. 8. — [5] Vern. Ged. S. 12.

von der Weite dieses Principes her, indem die wahren Folgen aus dem mit der Wahrheit übereinstimmenden guten Kern des Princips sich ergeben. Aber solange man die Möglichkeit freier Willensentschliessungen nicht widerlegen kann, darf man nicht von vorneherein behaupten, dass es nur eine Art von Handlungen, nämlich determinierte, gebe[1].

2. Wohl in dem Gefühle von der Unzulänglichkeit des Inductionsbeweises suchte **Wolff** seinen Satz auch auf **deductivem Wege** sowohl unmittelbar zu **begründen** als auch aus dem Satze des Widerspruchs abzuleiten und so auch hier das Leibniz'sche System auszubauen. Seine höchst umständliche Formulierung im ersten dialektischen Beweisgang[2], die auch der im übrigen Wolff's Demonstration anerkennende Strähler[3] tadelt, reduciert Crusius[4] auf die scholastische Form: „Alles, was nicht aus nichts entstehen kann, das hat einen zureichenden Grund. Nun aber kann alles, was ist, nicht aus nichts entstehen. Also hat alles, was ist, einen zureichenden Grund". Am prägnantesten hat Feuerlin[5] den Hauptgedanken Wolff's in der Absurdität der — übrigens zweideutigen — Thesis: „Aus nichts wird etwas" gesucht.

Zur Widerlegung bringt Crusius (l. c.) vor, Wolff folgere lediglich den positiven Satz, „dass alles, was geschieht, aus einem anderen (sc. Grunde) geschieht", aus dem gleichwertigen negativen, „dass aus nichts nichts wird", ebenso den Satz vom determinierenden Grunde aus der behaupteten, jedoch unerwiesenen Unmöglichkeit des Gegenteils. Die Substitution des Ausdrucks „aus nichts enstehen" für die Wendung „aus keinem anderen Grunde entstehen" lässt Crusius nicht dahingehen. Denn entweder wird das Wort „nichts" für gleichbedeutend erachtet mit „kein anderer Grund": Dann liegt in dem Untersatz: „*Quidquid est, non potest oriri nisi ab alia causa*" eine *petitio principii*[6], weil dieser Satz „einen Teil des Princips vom hinreichenden Grunde darstellt"; zudem dürfte der bloss in Bezug auf den Bereich des Entstehenden abgeleitete Satz des zureichenden Grundes nicht ohne weiteres „auf das allgemeine Gebiet des Seienden überhaupt ausgedehnt werden". Oder „nihil" wird substantivisch

[1] De usu § 15. 46; Anw. S. 56; Log. § 293. 386 (S. 524. 680). — [2] Met. § 30. — [3] Prüf. d. vern. Ged. Wolffs, 1. Stück, § 14. — [4] De usu § 11. — [5] Obs. ecl., l. c. Praef. 1), p. 2. — [6] Vgl. Schaub, Zus. S. 24—32.

genommen, und aus dem Obersatz: „Wovon der hinreichende Grund nicht das Nichts sein kann, all' das hat einen determinierenden Grund" gefolgert, dass alles einen determinierenden Grund haben müsse. Aber eben jenen Obersatz bestreitet Crusius. Denn nach der logischen Regel: Wer einen Satz leugnet, muss zwar seinen contradictorischen, nicht aber auch diesen oder jenen conträren Gegensatz zugeben, lässt sich die Leugnung des Satzes, dass etwas Existierendes einen determinierenden Grund habe, nur gleichsetzen der Erklärung, dasselbe habe keinen determinierenden Grund, keineswegs jedoch der Behauptung, das Nichts sei der hinreichende Grund für jenes Existierende.

In ähnlicher Weise tritt Crusius der Behauptung Reinbeck's[1] entgegen, die Leugnung der ausnahmslosen Geltung des Satzes vom hinreichenden Grunde komme gleich dem Zugeständnisse, „dass etwas sich selbst aus einem nichts. oder dass ein nichts etwas hervorbringen könnte". Da Reinbeck sich der Wolff'schen Argumentation zum Beweise für die Existenz Gottes bedient hatte, so hält ihm Crusius eben mit Bezug auf Gott entgegen, zwischen den beiden entgegengesetzten Sätzen, „etwas sei eine hinreichende Ursache seiner selbst *(causam sufficientem sui ipsis)*", und „ein Nichts sei Ursache dessen, was ist", liege der noch unwiderlegte Satz in der Mitte, „es lasse sich vielleicht auch etwas finden, was nur keine Ursache habe und keiner bedürfe"[2]. Crusius steht hier auf dem nämlichen Boden wie Feuerlin[3] und Schaub[4], welche für das höchste Wesen als Anfangsglied der Causalreihe in der Welt gar keinen Grund annehmen.

Ein anderer Wolffianer: R. v. Wedel hatte argumentiert: „Ein Nichts kann weder aus einem Objecte noch kann aus ihm ein Object begriffen werden. — Jedes Etwas kann und muss nur aus einem Etwas begriffen werden"[5]. Soll hiemit nur soviel ausgesprochen werden, dass jeder subjective Begriff oder Denkact *(actus in ente cognoscente, quo rei sibi conscium est)* einen objectiven Begriff oder die gedachte Sache selbst *(id ipsum, quod ens cognoscens de altero cognoscit)* voraussetzt[6], so gibt Crusius[7] bereitwillig zu, „dass in jedem subjectiven Begriff eine sei es existierende sei es mögliche Sache gedacht wird, im Nichts aber keine Sache, sondern Worte gedacht werden, welche die Sache auf den ersten Blick vortäuschen *(mentiri)* konnten". Hingegen beanstandet er die weitere, unbewiesene Folgerung: „Jeder objective Begriff setzt wieder voraus ein anderes Object, aus dem verständlich wird, warum jener (sc. objective Begriff) ist oder sein kann, oder das, was wir denken, setzt immer etwas voraus, wo-

---

[1] Betracht. üb. die in d. Augsp. Confession enth. göttl. Wahrheiten, 1. T. 1. Betr. § 12/3. — [2] De usu § 11, Anm. — [3] Obs. ecl., Praef. 5), p. 3. — [4] Vern. Ged. S. 3. 14; Zus. S. 68. — [5] Commentatio philosophica de principio rationis sufficientis, Jenae 1743, § 13. 15, cf. 30. — [6] l. c. § 5. — [7] De usu § 5.

raus begriffen wird, warum es ist, und zwar auch ausserhalb des Geistes oder Denkactes".

In seiner lateinischen Ontologie[1] stellt Wolff das Dilemma: „Entweder ist nichts ohne zureichenden Grund, warum es vielmehr ist als nicht ist, oder etwas kann sein ohne zureichenden Grund". Daraus argumentiert er weiter: „Setzen wir den Fall, A sei ohne zureichenden Grund! — Also ist nichts anzunehmen, woraus ersichtlich wird, warum A ist. Ja es wird zugegeben, A sei deswegen, weil angenommen wird, nichts sei (*quod nihil esse ponitur*); da jedoch dies absurd ist, ist nichts ohne zureichenden Grund, oder, wenn man annimmt, etwas sei, muss man auch etwas zugeben, woraus ersichtlich wird, warum es ist". Wolff's Identificierung der Annahme, etwas sei ohne zureichenden Grund, mit der absurden Behauptung, es sei deshalb, weil angenommen werde, nichts sei, oder mit der gleichbedeutenden Aufstellung, das Nichts sei sein zureichender Grund, weist Crusius[2] in ähnlicher Weise wie oben zurück: Die Allgemeingiltigkeit seines Satzes vom zureichenden Grund hat Wolff erst zu erweisen. Die Leugnung derselben oder wenigstens der Zweifel daran schliesst keineswegs von vorneherein einen logischen Widerspruch in sich und ist grundverschieden von der absurden Annahme, das Nichts sei der zureichende Grund von etwas.

Wenn Wolff ferner[3] den Satz aufstellt, durch beliebige Wiederholung eines Nichts sei immer nur wieder ein Nichts gegeben, und behauptet, diesen Satz habe die alte Schule in die klare und einfache Formel gekleidet: Aus nichts wird nichts, um so etwa durch diesen dialektischen Kunstgriff die Notwendigkeit zu erweisen, für alles Wirkliche einen seine Existenz erklärenden determinierenden Grund anzunehmen, so wirft ihm Crusius eine Verwechselung der Frage nach der Existenz mit jener nach der Causalität vor. Wolff's Satz ist ein Existentialsatz (*existentialis*), jener Satz der Schule aber ein Causalsatz (*causalis*). Die Existenz eines Dinges kann entweder nur in der Vorstellung angenommen oder *a posteriori* auch aus der Erfahrung bekannt werden. In beiden Fällen lässt sich die Annahme der Existenz als solcher, von einem zureichenden Grunde ganz abgesehen, nicht als absurd erweisen. Wolff bringt überhaupt die drei Sätze durcheinander: 1. Nichts, beliebig oft genommen, ist nichts.

[1] § 69. 70. — [2] De usu § 12. — [3] Ontol. § 61.

2. Das Nichts bringt nicht das Etwas hervor. 3. Ein Seiendes, das ich denke, existiert, aber eine Ursache von ihm existiert nicht, oder es ist nicht von einem anderen Seienden, sondern überhaupt nicht hervorgebracht worden.

Was Crusius mit der Gegenüberstellung von Existentialsatz und Causalsatz meint, dürfte vielleicht deutlicher werden durch den Vergleich mit Feuerlin's[1] Verwerfung des Determinationsprincips, weil das Gegenteil dieses Princips keineswegs absurd und widersprechend, sondern recht wohl denkbar sei: „Warum sollten wir nicht das Was (τὸ ὅτι) wissen können, mögen wir auch das Warum (τὸ διότι) nicht wissen"? Crusius will durch seine Ausführungen offenbar beweisen, dass Wolff's Bemühen, den Satz des zureichenden Grundes aus dem Gesetz des Widerspruches abzuleiten, vergeblich sei.

3. Deutlicher und unmittelbarer bekämpft Crusius im folgenden[2] diesen **Versuch Wolff's**, sein **Princip auf den Satz der Identität oder des Widerspruchs zurückzuführen.** In seiner deutschen Metaphysik (§ 31) hat Wolff eine zweite, sehr langatmige Deduction angeführt, deren Quintessenz Crusius in dem Gedanken zusammenfasst: Wenn im Widerspruch mit Wolff's Satz etwas ohne zureichenden Grund geschehen könnte, so könnte bei zwei als identisch angenommenen Dingen eine in dem einen vor sich gehende Veränderung das andere unberührt lassen, es könnten demnach beide Dinge zugleich identisch sein und nicht sein. Allein abgesehen von der formal fehlerhaften Voraussetzung dieser Beweisführung, dass nämlich allgemein, sogar in Bezug auf identische Verhältnisse, das Gegenteil vom Satz des zureichenden Grundes behauptet, und die Geltung des letzteren nicht vielmehr bloss auf einige Substanzen eingeschränkt werde, hält Crusius die Argumentation auch materiell für verfehlt, mag man die Identität der supponierten Dinge als eine vollständige fassen oder im uneigentlichen Sinne nur als vollkommene Ähnlichkeit. Im ersteren Falle sind ja jene beiden Dinge nur verschiedene Namen für eine und dieselbe Sache, und die Veränderung trifft ausschliesslich die Sache, welche man unter dem einen Begriff ebensowohl sich denken kann als unter dem anderen. Im zweiten Falle widerspricht es sich keineswegs, wenn beide Dinge in einem

[1] Obs. ecl., Spec. I § 17, cf. Praef. 4). 5), p. 3. 4. — [2] De usu § 13.

früheren Momente einander vollkommen ähnlich waren, später jedoch in einem von beiden ohne zureichenden (im Wolff'schen Sinne = determinierenden, nötigenden) Grund eine Veränderung entstand, welche dem anderen sich nicht mitteilte. Die Annahme hingegen, was einem ähnlich sei, könne ohne zureichenden (= nötigenden) Grund niemals unähnlich werden, ist eine offenbare *petitio principii.*

Crusius hält überhaupt den Satz des Widerspruches für gar nicht anwendbar auf das Verhältnis von Ursache und Wirkung. „Nämlich das Princip des Widerspruchs ist ein vollständig identischer Satz *(propositio prorsus identica),* und deshalb muss, was seine Anwendbarkeit betrifft, von einer und derselben Sache in einer und derselben Hinsicht und Zeit die Rede sein. — Man denke sich ein Wesen A und seine Ursache — sie heisse B, — sofort wird man einsehen, dass der, welcher sagt, A entstehe, und zwar ohne alle Ursache, zwar eine absurde, unglaubliche Behauptung aufstellt, aber keine widersprechende"[1].

c) Falsches und wahres Causalgesetz.

1. Wolff's Satz vom zureichenden Grunde fordert des Crusius Kritik vor allem wegen der Zweideutigkeit seines Elementarbegriffes „Grund" heraus. Wie Schaub gegen Wolff die Anklage erhoben hatte, der Herr Hofrat lasse sich, einem Proteus gleich, bei keinem bestimmten Begriffe seines Grundes festhalten, man könne von ihm höchstens nichtssagende Fremdwörter wie *raison* oder *ratio* an Stelle einer Erklärung hören[2], so fasst Crusius[3] die verschiedenen Bedeutungen zusammen, welche der unbestimmte Begriff *ratio* ermöglicht, indem er auf den Unterschied zwischen äusserem Wirkens- und innerem Wesensgrund, Real- und Ideal- oder Erkenntnisgrund, physischem und moralischem bzw. logischem Grunde aufmerksam macht.

Den Hauptnachdruck legt hiebei Crusius auf die sorgsame Auseinanderhaltung der von Wolff[4] im nämlichen Sinne gebrauchten Begriffe *ratio* oder **Erkenntnisgrund** und *causa* oder **Realgrund.** Der Grund einer physischen Existenz (*ratio existentiae physicae*) kann nämlich in doppelter Bedeutung

[1] De usu § 14. — [2] Vern. Ged. S. 2. — [3] De usu § 16. — [4] Ont. § 56. 279. 294. 321.

genommen werden, entweder „mit Rücksicht auf die Sache selbst ausserhalb des Intellects" als sachlicher oder Seinsgrund (*ratio rei seu principium essendi*) oder „mit Rücksicht auf unsere Erkenntnis" als Erkenntnisgrund (*principium cognoscendi*). Im ersteren Sinne ist z. B. Gott der Grund der Welt, im letzteren die höchste Vollkommenheit Gottes der Grund, warum er ewig ist und sein kann. Der Erkenntnisgrund *a priori* kann entweder rein ideal sein, z. B. die Definition eines Dinges als Begriff seiner wesentlichen Eigenschaften, oder ideal und real, d. h. Erkenntnis- und Seinsgrund zugleich. Der Seinsgrund wird, insofern er eine Wirkung hervorbringt, wirkende Ursache (*causa efficiens*) genannt, während der Begriff „Ursache" in Bezug auf den Erkenntnisgrund nie angewendet wird[1].

Die von Wolff übersehene scharfe Scheidung zwischen Seins- und Erkenntnisgrund, zwischen den Begriffen *ratio* und *causa*, ist keineswegs eine originelle Leistung des Crusius. Schon Feuerlin hat das Wolff'sche Princip deswegen der Zweideutigkeit bezichtigt, weil der Begriff *ratio* „sowohl die wirkende (= metaphysische) Ursache *(Causam efficientem)* als auch die logische Ursache *(Causam Analyticam)* umfasst", und weil der wichtige Unterschied zwischen dem *Principium essendi* und *cognoscendi* ausser acht gelassen wird, dass, „was in Bezug auf das Sein begründet *(principiatum)* ist, in Bezug auf die Erkenntnis der Grund *(principium)* sein kann"[2]. Die Thatsache, dass nicht bloss die Ursache oder der Realgrund als Erkenntnisgrund *a priori*, sondern auch die Wirkung als Erkenntnisgrund *a posteriori* dienen kann, hat mit den nämlichen Beispielen wie Feuerlin auch Schaub illustriert durch den Hinweis, dass aus der gerügten Begriffsverwechselung Wolff's sich die ungereimte Folgerung ergäbe, der Rauch als Erkenntnisgrund des Feuers sei dessen wirklicher Grund[3], oder Vernunft, Natur und Schrift seien der Grund der göttlichen Existenz, und — da nach Wolff Gott seinen Grund in sich habe — Gott müsse aus Natur, Vernunft und Schrift bestehen, eine Folgerung, die selbst Wolffianer an der Definition ihres Meisters irre gemacht habe[4]. Schaub betont, dass jenes unserer Erkenntnis erschlossene Gebiet, der geringste Teil des Wirklichkeitsbereiches, von letzterem wohl zu scheiden sei[5], dass der Erkenntnisgrund als blosses Accidenz zur Existenz des Dinges nichts beitrage, sowenig z. B. das Verständnis des Wachstums der wirkliche Grund desselben sei[6].

Über das Verhältnis zwischen Real- und Erkenntnisgrund spricht sich Crusius noch näher aus gegenüber Carpovs Behauptung[7], der Begriff Ursache *(causa)* schliesse den Begriff Erkennt-

[1] De usu § 35—39. — [2] Obs. ecl. Spec. I, § 17. Praef. 3), p. 2/3. — [4] Zus. S. 9. 10. — [5] V. G., Vorr. S. 2; Zus. S. 88/9. — [6] Zus. S. 2. 3, vgl. V. G. S. 1 — mit Bezug auf Wolff, Met. § 29. — [7] De rat. suff. princ. § 39.

nisgrund *(ratio)* in sich, also sei mit der Annahme des Denkgesetzes, dass nichts ohne Ursache geschieht, zugleich die Anerkennung des Leibniz'schen Satzes vom zureichenden Grunde gegeben, wie mit dem Ganzen der Teil. Dagegen bezeichnet Crusius umgekehrt die wirkenden Ursachen (*causae efficientes*) nur als eine Art der Erkenntnisgründe (*rationum species*). Eine andere Art von Erkenntnisgrund bildet das Wesen einer Sache. Aber beide Arten sind heterogen. Denn während die wirkende Ursache bloss die Möglichkeit enthält, als Erkenntnisgrund für die Wirkung zu dienen, nur „geeignet ist, dass man ein anderes daraus versteht", ist der Wesensgrund der unmittelbare Erkenntnisgrund für die wesentlichen Eigenschaften (*attributa*) einer Sache: „Warum das Attribut einer Sache zukommt, wird aus ihrem Wesen erkannt, nicht weil es immer später als das Wesen ist, oder ausserhalb des Denkvermögens das andere hervorbringt, sondern weil der Gedanke an eines bereits die Setzung des anderen einschliesst". Die Möglichkeit, als Erkenntnisgrund zu dienen, „ist zwar in der Ursache selbst enthalten wie der Teil in seinem Ganzen, aber deshalb ist nicht die Behauptung eines allgemeinen Grundes (*assertio universalis rationis*) und seiner mannigfachen Arten in der Behauptung einer zureichenden Ursache (*sufficientis causae*) enthalten. — Obwohl sich das Wesen der Gattung (*essentia generis*) zum Wesen der Art verhält, wie der Teil zum Ganzen, wird nichtsdestoweniger, wenn man beide Begriffe mit Rücksicht auf ihre Weite oder[1] mit Rücksicht auf die Menge der unter ihnen zusammengefassten Individuen in Betracht zieht, die Art der Teil sein, die Gattung aber das Ganze". Crusius will hiemit wohl den Gedanken ausdrücken: Wie der Gattungsbegriff (*animal*) dem Umfang nach mehr (sc. Geschöpfe) umfasst als der Artbegriff (Mensch), wenn er auch seinem Inhalt nach weniger befasst (weil in seiner Begriffsbestimmung der Begriff *rationale* fehlt), so umfasst der Gattungsbegriff Erkenntnisgrund (*ratio*) dem Umfang nach mehr (sc. die Artbegriffe: Wirkende Ursachen und Wesensgründe), wenngleich er seinem Inhalt nach weniger umfasst (weil in seiner Begriffsbestimmung die *differentia specifica* wegbleibt). Der Erkenntnisgrund verhält sich insofern zur wirkenden Ursache wie das Ganze zum Teil[2].

[1] Statt *sine* ist *sive* zu lesen. — [2] De usu § 18 coll. 47 Anm.

Ganz analoge Grundgedanken hat vor Crusius Strähler entwickelt, indem er, ausgehend von der Definition des Begriffes Grund *(ratio)* im Sinne des Leibniz und Wolff als „das, woraus das Sein des anderen begriffen wird", darlegt, dass „die Ursache *(Causa)* den Grund der Existenz des anderen enthält, und dass man dieselbe je nach der Verschiedenheit dieses Grundes entweder Wirk- oder Zweck- oder Material- oder Formalursache zu nennen pflegt". Sie „enthält etwas, was im andern, dem Grunde, unstreitig nicht liegt". Die wesentlichen Teile *(partes essentiales)* „enthalten nicht das Wesen als Grund, sondern constituieren es als solches: Der Wesensgrund *(ratio essentiae)* hingegen ist eine Zusammengehörigkeit der Teile, woraus man die Möglichkeit oder das Wesen begreift *(convenientia partium, ex qua possibilitas seu essentia intelligitur)*"[1].

2. Wenn Crusius den von Leibniz und Wolff neu formulierten Satz vom zureichenden Grunde schon wegen seiner Zweideutigkeit für unbrauchbar hält, so ist er damit durchaus noch kein Gegner jeder Causalität überhaupt, er rügt vielmehr den Zweifel, „ob überhaupt ein wahrer Causalzusammenhang da sei", geradezu als ein „unanständiges Vorurtheil"[2], welches in den ungerechtfertigten Verdacht einer epikureisch-utopistischen Zufallslehre bringe[3]. Epikur hatte bekanntlich, um in seinem mechanisch-atomistischen System für die plötzliche Wirbelbewegung der von oben nach unten fallenden Atome im leeren Raum eine Erklärung zu bieten, eine nicht weiter begründete, unmerkliche Abweichung der Atome von ihrer Bahn und infolge dessen eine gegenseitige Verwickelung derselben gelehrt. Hieran knüpfte Leibniz[4] an, um die Freiheit mit einem Zufall zu identificieren. Crusius verwahrt den relativen Indeterminismus gegen das „betrügliche Spielwerk mit dem Worte Ungefähr". Denn entweder bedeute „ungefähr" etwas, was keine zureichende Ursache habe, dies sei aber nur bei den „närrischen Declinationen der Atomen des Epicurus" der Fall, keineswegs bei den von einer verständigen Ursache regierten freien Handlungen, oder im gewöhnlichen Leben nehme man „ungefähr" für etwas, was ohne Überlegung oder Vorsatz von unserer Seite erfolge, wie das unerwartete Auffliegen eines Vogels, Begegnen eines Freundes u. s. w., also in relativer, aber nicht absoluter Bedeutung, da die hinreichende Ursache jenes Geschehens, mag sie eine freie oder notwendige sein, objectiv vorhanden und nur

[1] De sensu etc. Cap. I, § 2—5. 10. — [2] Met. S. 134. — [3] De usu § 4, cf. Feuerlin, Obs. ecl. Spec. VI. § 2, d. — [4] Théod. 303. 320 (E. p. 593. 598).

nicht in unserem Bewusstsein oder unserer Gewalt sei, was wiederum auf die freien Handlungen keinen Bezug habe[1].

Hinsichtlich der Willensfreiheit hält Crusius[2] den längst bekannten **„natürlichen Satz des zureichenden Grundes“**, welcher lehrt, „dass alles, was zu existieren anfängt, von einer Ursache abhängt, die zu seiner Hervorbringung genügende Kraft hat und in Thätigkeit gesetzt ist“, für unbestreitbar und durch die innere Erfahrung eines jeden von selbst einleuchtend. Die Erfahrung berechtigt jedoch bloss zur Aufstellung des Satzes von der zureichenden Ursache (*principium sufficientis causae*)[3], wonach allerdings jede Wirkung eine zureichende, in ihrer Wirksamkeit nicht behinderte Ursache voraussetzt und von dieser mit Notwendigkeit herbeigeführt wird, wofern dieselbe actuell ihre Wirksamkeit bethätigt (*eaque in actu causandi posita*).

Im Determinationsprincip liegt der berechtigte Grundgedanke, dass „alle Effecte nicht etwa nur eine zureichende, sondern eine determinierende Ursache haben“, d. h. dass jede Wirkung als solche notwendig eine Ursache voraussetze. Indes um diese formelle Verbindung der correlaten Begriffe Ursache und Wirkung[4] handelt es sich gar nicht, der strittige Punct ist vielmehr der, ob jedes Seiende thatsächlich als Wirkung aufzufassen ist[5]. Crusius gibt hiemit zwar eine ausnahmslose Determination oder notwendige Bestimmung in Bezug auf die Wirkung zu, welche die in Wirksamkeit tretende Ursache ausübt, aber nicht in Bezug auf die Wirksamkeit der Ursache selbst, er leugnet nicht, dass alle Ursachen als solche für ihre Wirkungen einen determinierenden oder nötigenden Charakter tragen, will aber daraus nicht abgeleitet wissen, dass diese Ursachen selbst determiniert oder genötigt, d. h. sie selbst wieder als Wirkungen anderer Ursachen zu verstehen sind. Die vernünftige Weltbetrachtung scheint ihm vielmehr zu verlangen, „dass die Reyhe der determinierenden Gründe sich irgendwo in einer freywirkenden Ursache ende“[6].

[1] Mor. S. 155 Anm.; Anw. § 48. — [2] De corr. p. 13; Mor. S. 152, Anm.; vgl. Langhansen, Apol. diss. de abs. omn. nec. § 7, p. 135; Schaub, Vern. Ged., Vorr. S. 1. — [3] Cf. Feuerlin, Obs. ecl. Spec. VI. § 2, d; Diss. log. de Methodo Mathematica, Altorfi 1726, § 9. — [4] Vgl. d. Einwand Collins': Rösler, Diss. acad. de libert. hom. P. I, § 14. — [5] De usu § 20, cf. 26. 14; Met. S. 156; Feuerlin, Obs. ecl. Praef. 6), p. 4. — [6] Met. S. 215; cf. Feuerlin, Obs. ecl. Spec. VI. § 2, d; Diss. log. de Meth. Math. § 9, p. 23; Schaub, V. G. S. 27/8. 40.

Weit schärfer als Crusius bezeichnet Rösler als Quelle des Irrtums in Bezug auf das wahre Causalprincip die Verwechselung der anregenden Ursachen *(causae moventes et impellentes)*, welche den Willen nur geneigt machen *(inclinant)*, ohne eine Nötigung hervorzurufen, mit der bewirkenden Ursache im strengen Sinn *(cum causa efficiente stricte sic dicta)*, d. h. der determinierenden Ursache. Bei Rösler finden wir bereits alle Gedanken des Crusius über den wahren Kern des Determinationsprincips klar ausgesprochen: Dass „das, was einen Anfang habe, eine bewirkende Ursache haben müsse", dass die Verteidiger der Freiheit keiner epikureischen Zufallslehre huldigen, sondern in dem Menschen die bewirkende Ursache der menschlichen Bethätigung erblicken, allerdings eine „freie Ursache", dass die *in actu causandi* betrachtete Ursache zwar ihre Wirkung mit Notwendigkeit herbeiführt, allein diese Notwendigkeit ist „nur eine hypothetische und nachfolgende (*consequens*), welche die Hervorbringung der Wirkung voraussetzt. Unter dieser Voraussetzung kann sie vermöge eines allbekannten Principes nicht zugleich nicht hervorgebracht werden. Aber diese Notwendigkeit infolge freier Verursachung macht nicht die Verursachung zu einer notwendigen. — Die nämliche Ursache kann eine Beziehung haben zu mehreren Wirkungen; — hingegen die besondere Beziehung (*peculiaris relatio*) zu dieser oder jener Wirkung entspringt erst unmittelbar aus der freien Bestimmung der Ursache zum Handeln"[1]. — Die Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von determinierenden Ursachen hat der von Crusius so hochgeschätzte Clarke gegen Hobbes und Spinoza anschaulich dargestellt durch den Vergleich jener ununterbrochenen Causalreihe mit einer Kette aus unermesslich vielen, zusammenhängenden Gliedern, die jedoch alle an einem ersten Gliede hängen müssen, um nicht in sich zusammenzufallen[2].

3. Zum Ausdruck des wahren, allgemeingiltigen Causalgesetzes hält Crusius eine Einschränkung des Wolff'schen Determinationsprincips für nötig in der Formulierung[3]: „Alles, was keine freie Grundthätigkeit (*actio prima libera*) ist, das wird, wenn es entsteht, von einer bewirkenden Ursache so hervorgebracht, dass es unter Annahme derselben Umstände nicht auf andere Weise hätte entstehen oder ausbleiben können", oder in der gleichwertigen Fassung[5]: „Alles, dessen Nichtexistenz sich denken lässt, entsteht aus einer hinreichenden Ursache, und zwar, wenn letztere nicht eine freie Grundthätigkeit gewesen, entsteht es in der Weise aus ihr, dass es unter Voraussetzung dieser Umstände unmöglich hätte nicht entstehen oder in anderer Weise erfolgen können. Die hinrei-

---

[1] Diss. de lib. hom. I, § 15. — [2] A demonstration etc., Trad. p. Ricotier T. I. Prop. II, p. 30; IX, p. 164 ss.; X, p. 188 ss. 201 ss. — [3] De usu § 26. — [4] l. c. § 44.

chende Ursache ist jene, an welcher nichts fehlt, was zur Wirkung erforderlich ist".

In dieser Begrenzung ist das Causalprincip vollständig ausreichend auch zum Beweis für das Dasein Gottes und auf dem Gebiete der Naturwissenschaften (*circa res naturales*), und das Leibniz'sche Determinationsprincip ist daher ganz überflüssig[1]. Dagegen würde die Causalität im Sinne des Determinismus nur auf dem Gebiete unbeschränkte Geltung haben, aus dem sie abstrahiert ist, nämlich in der Physik, Mathematik und überhaupt allen Wissenschaften, welche nicht das Gebiet des thatkräftigen Willens vernünftiger Geister berühren, kurz bloss in den realen Fächern, aber nicht in den moralischen Disciplinen[2].

Die **Genesis des einseitigen,** das Gegenteil ausschliessenden **Determinationsprincips** erklärt Crusius aus der Übertragung der Eigentümlichkeit eines Erkenntnisprincips *a priori* auf das Wesen eines Realgrundes: „Es ist das eine Eigentümlichkeit sozusagen der aprioristischen Erkenntnisprincipien, dass wir das darin Gegründete (ex eo principiatum) unter keiner anderen Bedingung zu erkennen vermögen, als dass wir einsehen, warum an seiner Stelle nicht das Gegenteil ist"[3]. Der Erkenntnisgrund als logischer Begriff fordert zu seiner hinreichenden Begründung den Nachweis der Unmöglichkeit seines Gegenteils, der Realgrund hingegen als metaphysischer Begriff verlangt bloss positive Begründung, nicht auch die negative, „warum an seiner Stelle kein anderes ist", lässt also die Frage über die Möglichkeit seines Gegenteils offen. Das Unterbleiben einer Handlung hat seinen hinreichenden Grund in der Nichtanwendung der Freiheit: „Man sagt, wenn ein Vermögen in gleicher Weise disponiert ist zu A und B, warum bringt es A hervor? Ich antworte: Weil es dazu imstande ist; warum nicht zu einer anderen Zeit? Weil es jetzt thätig ist; warum ist es nicht zu einer anderen Zeit in gleicher Weise thätig? Weil es unthätig sein kann"[4]. Leibniz bestimmte die wirkende Ursache nicht nach ihrem Wesen (*non a sua essentia definivit*), sondern „nach dem Merkmal und der blossen Wirkung (*a signo nudoque effectu*), die sie im menschlichen Intellect, sobald sie gedacht wird, hervorruft". Diese Wirkung auf den Intellect, derzufolge aus der Ursache „erkannt wird,

[1] § 47. — [2] Met. S. 157; De usu § 48. — [3] De corr. p. 13. — [4] l. c. § 22. vgl. Mor. S. 156 u. N. 2).

warum etwas ist", hielt Leibniz „für das allgemeine Merkmal der Ursache, während es doch nur den determinierenden Ursachen zukommt. Daraus argumentierte er ferner, die zureichende Ursache sei nicht eher da, als wenn aus ihr begriffen werden könnte, warum die Sache ist und warum sie so ist". Die zureichende Ursache sah so Leibniz bloss dann als gegeben an, wenn sich aus ihr deducieren liess, warum ihre Wirkung auf diese und keine andere Weise erfolgte[1].

Die psychologische Begründung, weshalb die deterministische Auffassung des Causalprincips so feste Wurzeln schlage, fasst Crusius am Schlusse seiner Abhandlung über die Anwendung und Begrenzung des Princips vom zureichenden Grunde (§ 49) in drei Momenten zusammen, nämlich in dem systematischen[2], empirischen und rationalistischen Interesse: Bestechend wirkt die Kürze in den Principien der Leibniz-Wolff'schen Philosophie, welche sich mit einem Satze begnügt, um aus ihm alle möglichen Folgerungen abzuleiten[3], aber leichtere Fasslichkeit darf nicht gesucht werden auf Kosten der Wahrheit. — Die allerdings das Determinationsprincip durch unzählige Beispiele bestätigende Erfahrung vermag gleichwohl nicht die entgegenstehende, wenn auch quantitativ beschränkte Erfahrung freier Ursachen zu unterdrücken. „Wir sind nur aus den Causaluntersuchungen dererjenigen Dinge, wo sie nicht vorkommen, und welche den grössten Theil unserer Wissenschaft ausmachen, nemlich aus der Untersuchung der Wirkungen der Körper, des Verstandes, der Seelen der Thiere, ja auch gewisser Wirkungen des menschlichen Willens, gewohnt, überall nach solchen Ursachen zu fragen, welche bey gewissen Umständen nur auf einerley Art zu wirken determiniret sind"[4]. — Wohl ist das Bestreben der Vernunft nach klarer, gewisser Einsicht[5] im allgemeinen natürlich und berechtigt, aber nur innerhalb bestimmter, der Vernunft von Natur gezogener Schranken. Zumal „das innere Wesen des unendlichen Seins kann nur dem unendlichen Wesen begreiflich sein"[6]. Das Geheimnis des göttlichen Vorauswissens widerspricht nicht, sondern entspricht gerade der Natur unserer in gewisse Grenzen

[1] De usu § 48. — [2] Cf. Rösler, De lib. hom. I, § 7. 10 *(praejudicia receptarum hypothesium)*. — [3] Cf. Leibn., Théod. 44; Wolff, Ont. § 75. — [4] Met. § 83. — [5] Cf. Leibn., Théod. 320 (E. p. 598); Wolff, Ont. § 74. — [6] Cf. Jo. Gg. Walch, Introductio in Philosophiam, Lips. 1730, p. 67.

gebannten menschlichen Vernunft[1]. Das Unbegreifliche lässt sich nur widerlegen durch begrifflichen Widerspruch oder entgegenstehende Erfahrung[2]. Endlich verträgt es sich mit wissenschaftlichem Streben nicht, „zu glauben, was man wünscht, oder deshalb, weil man es wünscht“[3].

B. Specielle Entwickelung der Crusianischen Lehre von der Willensfreiheit.

I. Capitel.

Begriff der Willensfreiheit.

§ 1. Begriff des Willens.

1. Gegenüber der Denkkraft unterscheidet Crusius den Willen als eine besondere Kraft[4]. Er definiert ihn als **„Kraft eines Geistes nach seinen Vorstellungen zu handeln“**[5]. Er fasst hiemit den Willen im weitesten Sinne auf, wie er auch den Begriff „Geist“ (a. a. O.) in erweitertem Sinne gebraucht in Bezug auf „alle Substanzen, welche die Fähigkeit haben, sich etwas vorzustellen, und nach ihren Vorstellungen zu handeln“, also auch auf die Tierseelen als eine untergeordnete Art von Geistern[6]. Nimmt so Crusius „Denken“ in derselben Bedeutung wie „Vorstellen“ oder „Ideen Haben“, so unterscheidet er doch andererseits zwischen dem Verstand, den er als „die ganze Kraft zu denken in einem Geiste“ bezeichnet, und der Vernunft, für welche er als „Abdruck von dem göttlichen Verstande“ ausser der Ideenfähigkeit noch Selbstbewusstsein, Abstractionsfähigkeit und objective Erkenntnis der Wahrheit in Anspruch nimmt[7]. Er

---

[1] Crus., De usu § 43. 49; De corr. § 16; Schaub, Zus. S. 4—6. — [2] De appet. § 5. — [3] De usu § 19, vgl. Anw. S. 64. — [4] Vgl. ob. S. 87, II. — [5] Anw. § 2. 3; Met. § 445; De corr. § 5; De app. § 1 Anm. — [6] In der Willensdefinition des Crusius findet sich ein gewisser Anklang an den Satz seines Lehrers Rüdiger (Physica divina, Francof. 1716, III, 16. § 12, p. 755): *„Dum anima recipit ideas a mente per spiritus animales impressas, anima determinatur ad agendum“*. — [7] Met. § 441/2.

verwahrt sich ausdrücklich gegen die Auffassung, als ob er den Tieren auch Bewusstsein, Vernunft und Unsterblichkeit beilegen wolle[1].

2. Unter Kraft überhaupt versteht Crusius „die Möglichkeit einer bestimmten Wirkung, welche an eine Substanz verknüpft ist“[2], unter „Grundkraft“ die „Möglichkeit einer gewissen nächsten Wirkung, aus welcher das übrige muss verstanden werden können, und welche hingegen nicht selbst wiederum eine Folge, auch nicht ein Theil oder Umstand einer andern Kraft desselben Dinges ist“[3]. Die Anwendung der ersten oder Grundkräfte nennt Crusius Grundthätigkeiten oder *actiones primae*[4]. Als eine solche Grundthätigkeit bezeichnet Crusius auch die Thätigkeit des freien Willens[5]. Er nimmt eine besondere Grundkraft, d. h. ein besonderes Seelenvermögen des Willens an.

Leibniz[6] hat über diese Theorie der Seelenvermögen als eine Fiction die sarkastische Bemerkung gemacht: „Man will, dass der Wille allein activ und souverän sei, und man hat die Gepflogenheit, ihn vorzustellen wie eine auf ihrem Thron sitzende Königin, deren Staatsminister die Vernunft, und deren Höflinge oder Günstlinge die Leidenschaften sind, die durch ihren Einfluss oft den Ministerrat überbieten. Man will, dass die Vernunft nur auf Befehl dieser Königin spricht, dass die letztere zwischen den Gründen des Ministers und den Einflüsterungen der Günstlinge hin und her schwanken und sogar die einen wie die andern abweisen kann, kurz dass sie dieselben schweigen oder sprechen lässt und ihnen Audienz gibt oder nicht, wie es gutdünkt. — Wenn der Wille urteilen oder von Gründen und Neigungen, welche die Vernunft oder die Sinne ihm darbieten, Kenntnis erhalten soll, wird er eine zweite Vernunft in sich selbst nötig haben, um zu verstehen, was man ihm vorhält. Die Wahrheit ist, dass die Seele oder die Substanz, welche denkt, die Gründe beachtet und die Neigungen verspürt und sich determiniert nach dem Übergewichte der Vorstellungen“. Gleichwohl liess Leibniz[7] die Fragestellung, ob der Wille des Menschen frei

---

[1] Met. S. 883; vgl. Mor. S. 146; Anw. S. 67 u. — [2] Anw. S. 134, vgl. Met. S. 130. — [3] Anw. § 6. — [4] Anw. S. 52; Met. S. 146; Physik I § 16. — [5] Z. B. Met. § 82. — [6] E. p. 643 (Remarques s. l. l. de King, 16). — [7] E. p. 254 (Nouv. ess. II, 21. § 14).

sei, hingehen als gewöhnlichen Sprachgebrauch, dessen eigentlicher Sinn ist, ob der Mensch frei ist in seinem Wollen[1].

Gegen den Vorwurf, dass die Unterscheidung verschiedener Seelenvermögen und speciell einer besonderen Willenskraft eine abstracte Generalisierung sei, bringt Crusius vor, dass er weder zusammengesetzte Wirkungen unter den abstracten Begriff einer Kraft subsumiere, wie oft missbräuchlich die Rede sei von einer Kraft, zu reden, schreiben, dichten, verdauen, sich die Welt vorzustellen, noch eine Zergliederung oder blosse Teile einer Kraft als besondere Kraft hinstelle noch Wirkungen, die „mehr als dem Grade und der Direction nach unterschieden" seien, zusammenfasse, wie z. B. die Kraft des Lichtes, zu leuchten, eine verschiedene Färbung hervorzurufen, mannigfaltig sich zu brechen u. s. w., dass vielmehr aus seinem Begriff der Grundkraft sich die übrigen Kräfte von dem Subject *causaliter*, d. h. als nächste, natürliche Folgen der Grundkraft ableiten liessen[2].

Zugleich verteidigt sich Crusius gegen eine zweite Anklage, dass nämlich seine Vermögenstheorie der Einfachheit und Immaterialität der Seele im Wege stehe. Er weist darauf hin, dass in der Seele an ganz dem nämlichen Puncte mehrere sich gegenseitig durchdringende Vermögen sich finden können (*in prorsus eodem puncto plures facultates se invicem penetrantes*); „man muss sich eine Idee nicht als eine besondere Substanz, auch nicht als eine Bewegung vorstellen, welche ihr besonderes Theilgen und Räumgen in der Substanz einnehmen müsste", vielmehr „erfolget aus der Mannichfaltigkeit der geistigen Kräfte und ihrer Actionen keine Zusammensetzung der Substanz, sondern nur eine mannichfaltige Thätigkeit, und eine die Materie weit übersteigende Vollkommenheit des Subjectes und seines Wesens"[3].

Die Grundgedanken des Crusius lassen sich darnach

---

[1] Dagegen gab der Verteidiger der Willensfreiheit: Feuerlin (De lib. ment. hum. Sect. II Nool. § 4, p. 13, cf. Obs. ecl. Spec. III, § 12) unter voller Wahrung seines indeterministischen Standpunctes dem Deterministen Locke zu, dass der Wille kein Seelenvermögen *(potentia Mentis)* sei, dass es keine Potenz der Potenz gebe, „da die Vermögen nur den thätigen Wesen eigen und Attribute der Substanzen, nicht der Potenzen seien"; man könne also nicht den einen Vermögen Einwirkungen auf die anderen, z. B. dem Willen einen Befehl gegenüber dem Intellect einräumen. — [2] De corr. § 1; Anw. § 6. 94; Met. § 70—77. — [3] De corr. § 2; Met. S. 913.

dahin zusammenfassen: Die Lehre von verschiedenen Seelenvermögen involviert weder 1. eine auf Classifizierung beruhende Hypostasierung und sozusagen Krystallisierung abstracter Thätigkeiten zu geheimnisvollen Mächten, Vermögen genannt, die im Grunde genommen eine blosse Tautologie darstellten, insofern sie keinen anderen Inhalt hätten, als eben jene concreten Thätigkeiten, aus denen sie zusammengestellt werden, noch 2. eine räumliche, materielle Nebeneinanderlagerung verschiedener Centren der menschlichen Geistesthätigkeiten, als ob die Realität unterschiedener Geisteskräfte gleichbedeutend wäre mit Materialität, und nicht vielmehr ein realer Unterschied bloss ein in der Natur der Sache begründeter wäre, während der geistige oder materielle Charakter der unterschiedenen Objecte durch die Unterscheidung selbst nicht weiter berührt wird, sondern 3. eine causale Begründung jener Einzelerscheinungen durch ein sie ermöglichendes Princip in einem bestimmt gearteten Subject oder einer Substanz, an der sie unbedingt haften müssen, weil sie sonst in der Luft schweben würden.

§ 2. Begriff der Freiheit.

Die Freiheit erklärt Crusius als „eine **Kraft, sich zu einer Handlung selbst zu determinieren**, ohne dass man durch irgend etwas, es sey in uns oder ausser uns, darzu determiniret werde". — „Ein freyes Wollen soll nach dem gemeinen Begriffe **kein äusserlich erzwungenes und auch kein innerlich nothwendiges Wollen** seyn". Mit blossem Ausschluss des äusserlichen Zwanges „würden auch die Stoiker und selbst Spinoza die Freyheit beybehalten"[1]. Während andere Grundkräfte entweder, wie die Elemente, beständig, oder, wie der menschliche Verstand, die ersten Regungen und Begierden unter gewissen Bedingungen ihre Wirksamkeit ihrer Natur nach unausbleiblich entfalten, ist der freie Wille ein „rein actives Vermögen oder eine vollkommene Möglichkeit zu handeln, welches, während es vorher geruht hatte, jetzt sich mit der natürlichen und ihm eigenen Activität zur Handlung bestimmt hat, und welches deshalb bei eben denselben Umständen handeln und nicht handeln konnte". Demzufolge ist die Freiheit „der höchste Grad der

[1] Anw. § 38/9, vgl. 22; Met. S. 224 u., vgl. Mor. S. 148; De corr. § 12.

Thätigkeit in einem Willen, vermöge welcher er eine Wircksamkeit selbst anfangen, richten und wiederum abbrechen kann, ungeachtet dieselbe durch alle dabey erforderliche Bedingungen nicht mehr als möglich gemacht worden". Während die determinierenden Ursachen ihre Wirkungen mit Sicherheit vorauserkennen lassen, kann bei frei wirkenden Ursachen von jedem endlichen Verstande bloss die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit ihrer Wirkung erkannt werden, und es muss einfach „der Erfolg *a posteriori* abgewartet werden"[1]. Den Trieben gegenüber definiert Crusius die Freiheit als *„interna voluntatis activitas, qua nos ipsi determinare possumus et eodem tempore secundum appetitum aliquem agere vel actionem omittere, vel eius loco agere secundum alium"*[2].

Das Wesentliche der Freiheit ist also nach Crusius die Möglichkeit verschiedener Handlungsweisen bei genau denselben Verhältnissen, jedoch nie losgelöst von Vorstellungen oder Trieben, d. i. von Motiven: „Die Freyheit muss, weil sie von der mechanisch determinierten Wirksamkeit unterschieden seyn soll, in dem Wirken nach Gedanken, oder in dem thun und lassen können bey Setzung eben derselbigen Umstände und zu eben derselbigen Zeit, bestehen"[3].

Wie beim Willen überhaupt die Vorstellungen oder Motive, mit deren einem der Wille immer verknüpft sein muss, um sich zu einem Objecte des Handelns in Beziehung setzen zu können, nur „das Modell oder die *causa exemplaris*", also die Vorbedingungen sind, während die eigentliche Ursache des Handelns, die *causa efficiens,* der Wille ist[4], so gelten Crusius auch in Bezug auf die Freiheit alle ausser dem Willen selbst gelegenen Momente, wie Objecte der Wahl, vernünftige Überlegung u. s. w. als zur Wirksamkeit der zureichenden Ursache erforderliche Bedingungen, „und die Bedingungen der Wirksamkeit samt der Kraft der Freiheit machen eine zureichende Ursache zu dem aus, was geschieht"[5]. In dem Verhältnis der Objecte zu den Begierden oder Trieben des Menschen, d. h. in dem Motiv oder Beweggrund erblickt Crusius bloss den frei ge-

[1] De usu § 37. 42; Met. § 81/2. 87; De app. § 3 Schl.; Anw. § 41, vgl. Mor. S. 146; Anw. S. 67 u. — [2] De app. § 69, vgl. Anw. S. 58 u.; Met. S. 927 o.; Mor. S. 158. — [3] Mor. S. 147. — [4] Anw. § 2, cf. De corr. § 5; De app. § 1; Met. S. 857. 914. — [5] Mor. S. 156 Anm.

setzten „formellen Endzweck", aber keine eigentliche, d. h. nötigende Ursache des freien Willens[1], m. a. W. die überhaupt mögliche Art und Weise der freien Bethätigung hängt von den Motiven als *conditio, sine qua non* ab, der wirkliche Vollzug der Wahl von der Activität des freien Willens. Die Motive sind bloss Mittel (= „beyhelfende Ursachen"[2]) zum Zweck der freien Bethätigung.

Bildlich liesse sich das Verhältnis der Factoren des freien Handelns gemäss der Lehre des Crusius etwa so darstellen: Wie jene Constitution der Seele, welche physiologische Reize auf die Netzhaut des Auges in psychologische Empfindungen umzuwandeln befähigt ist, kurz die Sehkraft, Ursache des Sehens ist, während ein gesundes Auge, ein Object im Blickpunct des Auges und Licht von aussen die unentbehrlichen Bedingungen für das Zustandekommen des Sehactes sind, so ist jene Verfassung der menschlichen Seele, welche man kurz mit Willensvermögen oder Kraft der Freiheit bezeichnet, die Ursache des freien Handelns, unerlässliche Bedingungen hiezu aber eine normale Vernunft, ein Object der Wahl, ein objectiver oder vermeintlicher = subjectiver Wert dieses Objectes u. s. f.

Von den Vorgängern des Crusius setzt Feuerlin das Wesen der Freiheit in die Activität des Geistes *(in activitate Mentis)*, mag dieselbe im Denken oder Wollen sich enttalten[3]. Strähler definiert die Freiheit als „das Vermögen der Seele aus deutlicher Erkenntniss den Willen oder das Nichtwollen auf etwas zu richten, so dass es auch nicht geschehen kan, ohne dass sie dazu durch etwas genöthiget oder gezwungen wird, weder *interne* noch *externe*"[4]. Rösler verlangt ebenfalls ausser der sogenannten Spontaneität noch eine Freiheit von innerer Nötigung, „zu deren Wesensbestimmung es gehört, dass sie bei Setzung aller zum Handeln erforderlichen Bedingungen handeln oder nicht handeln, in dieser oder jener Weise handeln kann"[5]. Schaub erklärt die Freiheit gegenüber dem Satz vom zureichenden Grunde als eine „Krafft, die einen Effect, den sie hervorgebracht, bey dem zureichensten Grunde, auch nicht, sondern an dessen statt entweder gar keinen, oder einen andern Effect, aus eigenem Belieben, und ohne zureichenden Grund hätte hervorbringen können"[6].

§ 3. Schranken der Freiheit.

1. Die hohe Selbstmacht des Willens fasst Crusius durchaus nicht als schrankenlose Willkür, er kennt keine absolute, sondern

[1] Anw. § 43. — [2] Anw. § 54 Anm., vgl. § 72. — [3] Obs. ecl. Spec. III, § 12. — [4] Prüf. d. vern. Ged. Wolff's, 2. St. S. 184/5. — [5] De lib. hom. I, § 4. 12. 15 — p. 9. 21. 26. — [6] Zus. S. 74.

nur eine relative oder beschränkte Freiheit. Wie Clarke[1] den Einwand der „Fatalisten", der freie Wille als absoluter Anfang der Bewegung könne bloss unabhängig von einer höheren Ursache gedacht werden, als „armseliges Wortspiel" zurückgewiesen hatte, da ja die höchste Ursache uns die Willensfreiheit ebenso gut wie unsere Verstandeskräfte, unsere Bewegungsfähigkeit überhaupt, ja unsere Existenz nach einem ganz von ihrem höchsten Wohlgefallen abhängigen Masse geschöpflicher Beschränktheit mitzuteilen vermöge, so räumt auch Crusius[2] eine Willensfreiheit vernünftiger Geschöpfe nur insofern ein, „wiefern nicht der Vollkommenheit des höchsten Wesens selbst zu nahe getreten wird". Vermöge göttlicher Einrichtung findet Crusius unseren endlichen Willen beschränkt durch unwillkürlich sich äussernde, eingepflanzte Naturtriebe, seinem Grade nach abhängig von äusseren und inneren Ursachen, an physiologische Vorgänge gebunden[3]. Die einmal gesetzte göttliche Weltordnung vermag der freie Wille nicht zu alterieren. Er kann z. B. nicht über das Gesetz des Widerspruchs sich hinwegsetzen und zu gleicher Zeit etwas wollen, was den gegenwärtigen Entschluss ausschliesst[4].

2. Nicht nur einem höheren, absoluten Willen, sondern auch seiner eigenen Natur gegenüber weist der menschliche Wille eine habituelle und actuelle Beschränktheit auf. Leibniz[5] hat den Satz ausgesprochen, „dass eine Ursache nicht handeln könnte, ohne eine Disposition zur Handlung zu haben; und diese Disposition enthält eine Vorherbestimmung (*prédetermination*), sei es, dass das thätige Wesen sie von aussen empfangen hat, oder dass es sie empfangen hat kraft seiner eigenen, vorausgehenden Constitution". Die Grenzen dieser „Vorherbestimmung" durch die Disposition oder dieser habituellen Beschränktheit des Willens durch die Ausstattung und Entwickelung der menschlichen Natur setzt Crusius dahin fest: Von der Wirksamkeit des freien Willens ist alles auszunehmen, „was dem menschlichen Wesen überhaupt und der wesentlichen Beschaffenheit seiner übrigen Grundeigenschaften widerstreitet"[6]. Die wenigstens im Keime vorhandene geistige und körperliche Constitution und Organisation repräsentiert eine Mitgift der Natur, eine angeborene

[1] A Demonstration etc., Ricotier l. c. Prop. X, p. 191. — [2] Met. S. 150. — [3] Anw. § 20. — [4] De corr. § 13, vgl. Anw. § 45 Schl. — [5] Théod. 46 (E. p. 516, cf. Gerhardt, T. VI, p. 128). — [6] Anw. § 45.

Anlage der Individualität, deren Mangel durch keine noch so hohe Willensenergie ausgeglichen werden kann nach dem einfachen Grundsatz: Aus nichts wird nichts.

Anders hingegen verhält es sich mit dem Naturell und dem Temperament: Das gute Naturell erkennt Crusius zwar als schätzenswert an, „weil wir uns im menschlichen Leben darauf nicht verlassen können, was einer gantz willkührlich thut, indem wir keine Sicherheit haben, dass er solches ins künftige ferner thun werde", aber er macht zugleich darauf aufmerksam, dass mit einer Determination durch das Naturell die Freiheit der sittlichen Bethätigung nichts zu thun habe[1]. — In Bezug auf das Temperament, welches er gegenüber der alten, abstracten Unterscheidung in die bekannten vier Grundtypen in der Regel als gemischt annimmt[2], gibt Crusius nur soviel zu, dass „aus der unterschiedenen Art zu wirken überhaupt, welche die Temperamente ausmacht", eine Neigung zu verschiedenen „Endzwecken" folgt. „Allein die gewöhnlichsten Hauptleidenschaften, Ehrgeitz, Geitz und Wollust können alle Gemüthsarten an sich haben. Der Unterschied bestehet nur darinnen, dass sich jedwedes in Verfolgung seiner Absichten anderer Mittel und einer andern Art zu wircken bedienet, — z. E. ein Ehrgeitziger, welcher cholerisch ist, suchet seine Ehre in solchen Dingen, welche zu erlangen schwer oder gar gefährlich sind, dahingegen sie ein Sanguinischer lieber in Pracht, Ehrentiteln, Windmacherey und dergleichen suchet, und so ferner"[3]. Dem Gemütstemperament stellt Crusius in rein formeller Unterscheidung ein besonderes „Temperament des Leibes" gegenüber: Durch physiologische Vorgänge in der Körperverfassung „können die Wirckungen der Seele theils unmittelbar befördert, oder auch verhindert und schwer gemacht werden; theils können gelegentliche Ursachen zu angenehmen oder unangenehmen Empfindungen überhaupt, und zu Erweckung gewisser Willenszustände insonderheit, entstehen". Aber auch diese somatischen Processe haben nur auf die allgemeine Art, in welcher jemand verfährt, Einfluss, verändern sich übrigens mit den Zuständen des Leibes im Laufe der Jahre[4].

Ausser der Veranlagung im allgemeinen verlangt die geschöpfliche Natur noch eine bestimmte Entwickelung und

---

[1] Anw. § 40 Schl. — [2] Anw. § 64/5. — [3] Anw. § 67. — [4] Anw. § 66.

Reife. Für den Gebrauch der Freiheit bildet daher eine wesentliche Voraussetzung der Umstand, dass „zu der Ideenfähigkeit Abstraction und Bewusstseyn hinzukommt". Folglich kann „keine freye Thätigkeit eher, als bis der Gebrauch der Vernunft da ist, geschehen"[1].

3. Aus der Bethätigung des vernünftigen Strebens ergeben sich die erworbenen Charactereigentümlichkeiten Crusius ignoriert die erworbenen psychischen Fähigkeiten ebenso wenig wie die angeborenen; nach seiner Thelematologie „heisset ein erhöhetes Vermögen eines Geistes, welches durch oft wiederholte Thätigkeit verstärket worden ist, und desswegen nicht leichte wiederum verloren gehen kan, ein *habitus* oder eine Fertigkeit"[2]. Die schlimmen „Fertigkeiten bethätigen sich äusserst wirksam und, da sie schwer wegzubringen sind, hindern sie nach dem Grade ihrer Stärke eine bessere Verstandesbestimmung — und disponieren zu Irrtümern und zur Annahme noch anderer verderblicher Folgen"[3]. Die logische Folge einer schlimmen Gewöhnung ist das Vorurteil, „ein gewohnheitsmässiges, ohne hinreichenden Beweis über einen Gegenstand gebildetes Urteil (*habituale iudicium*), aus dem man daher auch unbewusste Schlüsse zieht". Ein solches Vorurteil widersetzt sich schliesslich allen Belehrungsversuchen, es „unterdrückt wieder die vorgestellten Gründe und erstickt sie und sucht dann sogleich nach neuen Ausflüchten"[4]. Das ethische Seitenstück hiezu ist der „moralische Geschmack", d. h. ein „aus vielen Begierden entstehendes dunkeles Begehren oder Verabscheuen der Sache"[5]. Die sei es durch Unachtsamkeit oder mit Absicht allmählich angesammelten und verstärkten habituellen Dispositionen des Geistes können nur durch Achtsamkeit und Energie mit Hilfe zweckmässiger Gegenvorstellungen systematisch beseitigt werden[6].

Bezüglich des Verhältnisses der habituellen Dispositionen zur Freiheit spricht sich unmittelbar vor Crusius am deutlichsten Feuerlin aus in der Erklärung[7]: „Die ersten Handlungen, durch deren häufige Wiederholung Gewohnheit und Hang *(habitus)* entstanden, waren frei; sodann hängen auch jene Handlungen, welche aus Gewohnheit geschehen, von keiner äusseren Gewalt ab, und endlich handeln wir auch zuweilen gegen die Gewohnheit, ja wir vertauschen eine Gewohnheit mit der an-

---

[1] Met. S. 952, vgl. Anw. § 45. — [2] Met. § 469, cf. De corr. § 14. — [3] De corr. § 35. — [4] l. c. § 49. 31. — [5] Anw. § 108 Schl. — [6] De corr § 24. 54. 63; Anw. § 72. — [7] De lib. ment. hum. Sect. II, § 3.

deren im Laufe der Zeit". Strähler[1] beschränkt sich auf die Constatierung, dass im gewohnheitsmässigen Handeln meist gar keine Wahl sich kundgibt, sondern nur ein sinnliches Begehren oder Verabscheuen. Rösler[2] fügt noch hinzu, dass in der sittlichen Beurteilung die aus einem Hang hervorgehenden Handlungen Erwachsener für vollkommen frei gelten, weil dieser Hang selbst frei zugezogen worden ist.

Von den äusseren Einflüssen auf die Charakterbildung erkennt Crusius[3] die hohe Bedeutung der Erziehung und Gewöhnung, der Lehre und des Unterrichtes an. Diese Factoren können umso weniger entbehrt werden, als der Geist, „sich nicht alles mögliche vorstellen kan"[4]. Ohne Erziehung, Bildung und Übung würden die besten Anlagen verkümmern, würde der Geist keine Gewandtheit bekommen, sich Motive zum freien, insbesondere zum sittlichen Handeln vorzulegen. Andererseits wundert sich Crusius auch nicht über die mannigfaltigen Abweichungen solcher, die von den nämlichen Lehrmeistern aufgezogen worden sind, in ihren späteren religiösen und sittlichen Anschauungen. „Jeder ist eben selbst der Urheber der Determinationen seines Geistes, welche allerdings zahllos sind"[5].

4. Bei dem aufs beste organisierten und aufs vollständigste entwickelten Menschengeiste kann nach Crusius eine actuelle Beschränkung der Freiheit eintreten, welche die Wirksamkeit jener günstigen Vorbedingungen für den Augenblick unterbindet. Denn „die Freyheit eines endlichen Geistes, ist eine endliche Kraft und hat daher allezeit einen höchstmöglichen Effect, über welchen sie, wenigstens zu der Zeit, keinen grössern thun kan"[6]. Mit diesen Worten hat Crusius die Begrenztheit der psychischen Kraft anerkannt.

Im einzelnen kommt die Freiheit momentan nicht zur Geltung teils wegen mangelnder Beweggründe, teils infolge überwältigender Leidenschaften. Unbeschadet der Thatsache der Freiheit im allgemeinen hat der Geist „sie desswegen nicht zu allen Thaten" im besonderen, weil die Möglichkeit, Beweggründe hiezu sich zu verschaffen, keine unbegrenzte ist[7]. Die Erkenntnis des Verstandes ist allerdings der erste Schritt zur Besserung des Willens[8]. Dieser Erkenntnis können jedoch bisweilen zuvorkommen überwältigende Triebe, deren Ungestüm

[1] Prüf. d. vern. Ged. § 153. — [2] De lib. hom. II, 4. 6. — [3] Anw. § 109. — [4] Anw. § 12. — [5] De corr. § 30, vgl. Anw. § 109. — [6] Met. § 451. vgl. Anw. § 53. — [7] Met. S. 928. — [8] De corr. § 63.

wider Willen von selbst „in die That ausbricht“ und keine Zeit zur Überlegung lässt[1]. Die erfahrungsgemässe Thatsache, dass wir vielfach durch gewisse erste Regungen, durch sehr heftige mit unwiderstehlichem Drang auftretende Begierden „zu der That leidend determiniret werden“, so dass unser schwach widerstrebender Wille die Handlung ebensowenig aufhalten kann wie der hilflose Schrei eines Abstürzenden, und die Freiheit sozusagen überwunden am Boden liegt, führt Crusius an zur Bestätigung der lutherischen Lehre, dass infolge der durch die Erbsünde verderbten Natur alle Menschen im unbekehrten Zustand sich in der „Sklaverey des freyen Willens“ befinden, d. h. nur eine Freiheit zum Bösen haben[2]; indes fügt er bei, dass diese aus „der Gewalt der lebhaften Einbildungskraft und der wirkenden Triebe oder Affecten“ entspringenden, elementaren Ausbrüche der Leidenschaft „ordentlicher Weise“ sich beschränken auf innere Willensacte und solche äussere Handlungen, welche mit jenen in unmittelbarer Verbindung stehen[3]. Im allgemeinen aber „handeln wir nicht ganz frei, aber doch auch nicht ganz gezwungen“ *den Begierden gegenüber*[4]. Denn bei normaler, bewusster Zweckthätigkeit können wir uns der Begierden erwehren „durch *beyhelfende Ursachen*“, d. h. „man darf nur durch gehörige Richtung des Verstandes andere Triebe in starke Action setzen“; dadurch kann man jene heftigen Regungen „entweder dämpfen oder ihnen ausweichen oder die Vollstreckung aufschieben. — Wenn die Menschen von der Gewalt ihrer Begierden und Leidenschaften hingerissen werden; so liegt es gemeiniglich an dem Nichtgebrauche der Freyheit des Willens, und nicht an einer physikalischen Überwältigung der Freyheit; oder es liegt an einer üblen Wahl der Endzwecke, z. E. dass man sichs nicht sauer will werden lassen“[5].

Crusius teilt in diesem Puncte die Ansicht *Rösler's*[6], dass der Determinismus die Schwierigkeit des Widerstandes gegen stärkere Affecte mit der Unmöglichkeit verwechsele oder von dem Bestreben sich leiten lasse, für frei begangene Fehltritte eine Entschuldigung zu finden. Auch *Wolff*[7] hat auf Strähler's Bedenken hin[8] zugegeben, dass die Affecte nur dann über den Menschen die Oberhand gewinnen, wenn dieser es aus eigener Schuld versäumt, ihnen rechtzeitig entgegenzutreten.

[1] Vgl. Strähler, Prüf. d. vern. Ged., 2 St. § 156. — [2] Anw. § 54, vgl. Mor. S. 160/1. — [3] Anw. § 54 Anm. — [4] De corr. § 13. — [5] Anw. § 54 Anm.; Mor. S. 161, vgl. Anw. § 72. — [6] De lib. hom. I, § 10. — [7] Anm. üb. d. vern. Ged. v. Gott etc. § 154. — [8] Prüf. d. vern. Ged., 2. St. § 145, S. 153/4.

Indem Crusius[1] endlich noch das religiöse Moment herbeizieht, dass die durch fortgesetzten Nichtgebrauch ohnmächtig gewordene Kraft der Freiheit nicht bloss auf natürlichem Wege durch entgegenwirkende Gründe wieder gekräftigt, sondern auch von Gott unmittelbar erhöht werden kann, deckt sich seine Auffassung von den keineswegs durchaus unüberwindlichen Schranken der Freiheit mit der Äusserung des Leibniz[2] über den in den Kampf mit den Leidenschaften verwickelten Menschen: „Sein Reich ist das der Vernunft, er hat nur sich zu gelegener Zeit vorzubereiten, um sich den Leidenschaften zu widersetzen, und er wird fähig sein, das Ungestüm der tobendsten (Leidenschaft) zu zügeln. — Aber ohne irgend eine glückliche Überlegung, die man manchmal einer ganz besonderen Güte Gottes zu verdanken hat, oder ohne irgend welche im voraus erworbene Gewandtheit — wird die Leidenschaft den Sieg davontragen. Der Kutscher ist der Meister der Rosse, wenn er sie lenkt, wie er soll und wie er kann, aber es gibt Gelegenheiten, wo er säumig ist, und dann wird er eine Zeit lang die Zügel hängen lassen müssen".

In Bezug auf die praktische Anwendung der Freiheit erkennt Crusius bereitwillig die in der Schwierigkeit der Verhältnisse begründete quantitative Beschränktheit des freien Handelns an, er gibt zu, „dass unsere meisten Handlungen nicht frei sind"[3], ohne jedoch wegen dieser Seltenheit des freien Handelns und der sich hieraus ergebenden leichten Berechenbarkeit der menschlichen Handlungen im grossen und ganzen das Princip der Freiheit überhaupt preiszugeben.

§ 4. Vermittelnde Stellung des Crusius zum Determinismus.

Aus der bisherigen Begriffsbestimmung des freien Willens in seiner Ausdehnung und Beschränkung beantwortet sich bereits von selbst die Frage: War Crusius Determinist oder Indeterminist? Die Antwort lautet: Er war keines von beiden in strengem Sinne. Denn der consequente Determinismus kennt keine besondere Willensthätigkeit, setzt an die Stelle der objectiven Activität des handelnden Subjects ein subjectives Willens- oder Activitätsgefühl, lässt dagegen die objective Entscheidung hervorgehen aus

[1] De corr. § 39. — [2] Théod. 326 (E. p. 599). — [3] De corr. § 13, cf. De app. § 7. 69, p. 36; Mor. S. 161.

dem Resultat der gesetzmässig sich abwickelnden, hemmenden oder fördernden, mit wechselnder Stärke einander gegenübertretenden oder mit einander sich verbindenden Vorstellungsreihen, und so die Freiheit auf- und untergehen in einem aufs engste verknüpften Gewebe von meist unbewussten Ideenassociationen. Der extreme Indeterminismus hingegen leugnet alle natürlichen Schranken der Freiheit, emancipiert das Wollen vom Denken und verwechselt die Freiheit mit gedankenloser Willkür, mit reinem Belieben, mit grundlosem Wollen. Er setzt das Wesen der Freiheit in die Gleichgiltigkeit oder Indifferenz des Willens gegen alle Motive, weshalb er auch Indifferentismus genannt wird.

Crusius huldigt weder dem absoluten Determinismus noch dem absoluten Indeterminismus, sondern nimmt eine vermittelnde Stellung ein, die man **ebensogut** als **relativen Determinismus wie** als relativen **Indeterminismus** bezeichnen kann. Die erstere Bezeichnung wird vorziehen, wer mehr von praktischen Gesichtspuncten ausgeht, d. h. auf die von Crusius zugestandene Seltenheit des thatsächlichen freien Handelns achtet, für letztere wird sich lieber entscheiden, wer mehr auf theoretischem Standpunct steht, d. h. auf die principielle Vertretung der Willensfreiheit Gewicht legt.

§ 5. Ideale und reale Freiheit.

1. Eine besonders für einen Theologen naheliegende Vermengung eines doppelten Freiheitsbegriffs hat **Crusius** glücklich vermieden, nämlich die Verwechselung der idealen und **realen Freiheit**. Die erstere bedeutet die vollkommene Freiheit eines vernunftgemässen und sittlichen Verhaltens im Gegensatz zur Knechtschaft des Willens unter dem Joche intellectueller Schwächen und moralischer Leidenschaften, die letztere die unvollkommene, in der Erfahrung des gewöhnlichen Lebens gegebene, psychologische Freiheit, welche die Keime und Ansätze zu jenem vollkommenen Zustand enthält und sich zur idealen Freiheit verhält wie die Möglichkeit zur Wirklichkeit, der Weg zum Ziel, die Vorbereitung zur Vollendung. Zwischen beiden Arten der Freiheit trifft Crusius eine ebenso präcise Unterscheidung, wie seine Gegner: Leibniz und Wolff zwischen logisch-ethischem und psychologischem Determinismus.

Leibniz hat den Optimismus der prästabilierten Harmonie nicht weiter ausgedehnt als es sein psychologischer Determinismus verlangt. Er bedarf bloss für den Weisen und in eminentem Grade für den höchsten Weisen, d. i. Gott, eines logisch-ethischen Determinismus oder einer Notwendigkeit, immer das von der Vernunft als das Beste Erkannte zu wählen, da hier nur eine solche Wahl der geistigen Disposition gemäss ist, begnügt sich jedoch für den gewöhnlichen Geist mit der Determination zu einer Wahl, welche der stärksten Neigung entspricht[1]. Er versichert, dass er „keineswegs den Willen immer dem Urteile der Vernunft folgen heisse", sondern nur „daran festhalte, dass der Wille immer der meistversprechenden Vorstellung *(la plus avantageuse représentation)* folge, mag sie deutlich oder verworren sein, vom Guten oder vom Bösen herkommen, einer Vorstellung, welche das Resultat der Gründe, Leidenschaften und Neigungen ist"[2]. Deshalb hält er die „Verknüpfung zwischen dem Urteil und dem Willen" für „nicht so notwendig als man denken könnte", da bei der durch unmerkliche Neigungen ermöglichten Leichtigkeit, die vernunftgemässe Willensrichtung zu durchkreuzen, „unsere Seele soviele Mittel hat, der Wahrheit, welche sie kennt, Widerstand zu leisten, und ein so grosser Schritt vom Geist zum Herzen ist"[3].

Vom entgegengesetzten Standpunct aus bekämpft Crusius ebenfalls den logisch-ethischen Determinismus, indem er sich gegen die „ungeschickte Verwirrung" wendet, „die guten Handlungen wären nur frey, die bösen aber Sklaverey der Leidenschaft", als ob in der Feststellung des Freiheitsbegriffes „vom guten oder üblen Gebrauch" der Freiheit die Rede wäre und nicht vielmehr von der „Kraft eines Geistes", welche deren Gebrauch vorangehen muss[4]. Crusius warnt vor der Verwechselung des metaphysischen Causalgesetzes mit dem logischen, „dass man keinen Satz ohne zureichenden Grund, nemlich ohne Beweisgrund, annehmen solle", sowie mit dem ethischen, „dass man nichts ohne zureichenden Grund thun soll", d. h. „dass man bey allen seinen Thaten vorsätzlich überall die Regeln der Tugend und Klugheit zur Richtschnur setzen soll"[5]. Er scheidet die Norm des pflichtmässigen Sollens von der Thatsächlichkeit des psycho-

[1] E. p. 763 (E. V c. Clarke, 4. 7). — [2] E. p. 641 (Rem. s. l. l. de King, 13 Schl.). — [3] E. p. 595 (Théod. 310/1). — [4] Mor. S. 148/9; Anw. S. 71/2. — [5] Met. § 86.

logischen Wollens, das moralisch Gute als Gebiet des sittlichen Willens vom physikalisch Guten als Gegenstand des realen Willens.

Crusius folgt so dem Vorgang Clarke's, welcher[1] das Endurteil der praktischen Vernunft als einen der freien Selbstbestimmung unterliegenden moralischen Beweggrund charakterisiert hatte, der nicht wie eine physisch wirkende Ursache eine alberne und schlechte Handlung einfach unmöglich macht, und Protest eingelegt hatte gegen die Ableitung eines physischen Widerspruchs aus der Thatsache, dass überhaupt ein Mensch der Vernunft und Sittlichkeit zuwiderhandeln könne, analog dem begrifflichen Widerspruch, dass ein Weiser thöricht, ein Tugendhafter unehrenhaft handeln könne; vermag doch der Mensch sich ebensogut dem klarsten und edelsten Beweggrund zu verschliessen, als er seine Augen vor dem Lichte zu schliessen und dem vor Augen liegenden Wege auszuweichen imstande ist!

2. Neben und über dieser realen Willensbethätigung kennt Crusius eine ideale Form der Freiheit, „eine Freyheit nur zum Guten", d. h. eine derartige Gewöhnung des Gemütes an gute Endzwecke, „dass wir davon gar nicht oder nicht leicht mehr abweichen können. Dergleichen bedingte Nothwendigkeit kan uns hernach eben sowohl auf eine wahrhaftig moralische Art zugerechnet werden, als dasjenige, was wir unmittelbar frey verrichten". Ihr Gegenstück bildet „eine Freyheit nur zum Bösen, — ein abscheuliches Verderben eines freyen Geistes, — eine Sklaverey des freyen Willens". Beide Gegensätze des sittlichen Charakters sind nach Crusius keine physikalischen, sondern moralische Zustände, keine natürlichen Eigentümlichkeiten der Freiheit, sondern eben durch deren Anwendung erst erworbene Dispositionen.

Während Leibniz die bestehende psychologische Determination des Weisen, sowie Gottes durch die „moralische Notwendigkeit", immer das Beste zu wollen, hervorhebt, fasst Crusius mehr die Entstehung der sittlichen Dispositionen beim gewöhnlichen Menschen durch den Gebrauch der Freiheit ins Auge, um daraus eine bedingte Notwendigkeit im Sinne des Indeterminismus abzuleiten[2]. Mit Leibniz kommt jedoch Crusius (l. c.) überein in der praktischen Anerkennung, dass die von Leibniz schlechthin Determination genannte „Freyheit nur zum Guten" die „Vollkommenheit des Geistes vermehrt"[3], und dass die sitt-

[1] A demonstr. etc. u. „Briefe eines Gelehrten v. Cambridge", Ricotier l. c. T. I, Prop. X, p. 223—227, Lettres 1—3, p. 363 ss. — [2] Anw. S. 71; Met. S. 928/9; Mor. S. 149. — [3] Cf. Leibn., E. p. 191 (L. à Bayle 1702). 763 (E. c. Clarke, V, 7).

liche Aufgabe des Menschen im rechten Gebrauch der Freiheit, bzw. — nach Leibniz — in der prädagogischen Anordnung der zum Guten determinierenden Motive bestehe[1]. Crusius lehrt, dass die ideale Freiheit der sittlichen Vollendung „in endlichen Geistern der Endzweck ist, warum ihnen die Freyheit verliehen worden, und zu welcher sie durch den rechten Gebrauch der letztern gelangen sollen", er betont des öfteren die den menschlichen Geist adelnde Zielbestimmung, durch rechten d. h. sittlichen Gebrauch seiner Freiheit den Willen zur „herrschenden Kraft" auszubilden, welche alle anderen Geisteskräfte nach höheren Gesichtspuncten regelt, den Verstand einer vernünftig-sittlichen Richtung und Bethätigung dienstbar macht, die vielfachen Triebe und Begierden systematisch einander subordiniert im Hinblick auf das gottgewollte Ziel der Vollkommenheit, sodass der Geist nicht wie das Tier von äusseren Reizen abhängig ist, sondern seine mannigfachen Triebe „richten, erhalten, dämpfen, vermehren, vermindern kann" und „seines Thuns und Lassens Meister ist", kurz „sich selbst in seiner Gewalt hat"[2].

3. Wenn nun dieses ideale Verhältnis, wonach der Wille immer dasjenige wählen soll, was die Vernunft als das Beste erkannt hat, nicht immer, ja in den meisten Fällen nicht erreicht wird, ist dann nicht die Entscheidung gegen das eigene Vernunfturteil ein Widerspruch des Geistes mit sich selbst? Wie erklärt sich die Erfahrungsthatsache, welche Ovid in dem bekannten Satz ausspricht: „*Video meliora proboque. Deteriora sequor*"[3]? Dieses Problem haben sich sowohl Leibniz und Wolff als auch Crusius vorgelegt und beide von verschiedenem Standpuncte aus gegen den logisch-ethischen Determinismus entschieden. Beiderseits wird der alte Satz der Schule anerkannt, dass der Wille natürlicherweise alles unter dem Begriff des Guten, demzufolge das Böse als Scheingut und nie als Übel erstrebt[4]. Aber während Leibniz und Wolff ausschliesslich die psychische Determinationskraft undeutlicher Vorstellungen und unmerklicher Neigungen zur Geltung bringen, aus denen heftige Affecte entspringen, welche durch ihre grössere Lebhaftigkeit

[1] Cf. Leibn., E. p. 258 (Nouv. Ess. II, 21. § 35). — [2] Anw. § 46. 52. 60; Mor. S. 155/6; De app. § 70. — [3] Leibn., Nouv. ess. II, 21. § 35 (E. p. 257); Wolff, Nöt. Zug. z. d. Anm. üb. Budd. Bed. § 43. — [4] Crus., Mor S. 158; De app. § 68; Leibn., Théod. 45 (E. p. 516); Wolff a. a. O.

über die, gleich toten geometrischen Figuren oder starren algebraischen Formeln, kalt lassenden und sozusagen tauben und stummen Gedanken *(pensées sourdes, cogitationes caecae)* der theoretischen Vernunfterwägung überwiegen[1], führt Crusius den ganzen psychologischen Prozess im letzten Grunde auf die Thätigkeit des freien Willens zurück.

Der Grundgedanke der Crusianischen Dissertation „über die Verderbnisse des Intellects, welche vom Willen abhängen", ist der, dass „alle praktischen Irrtümer, wenn nicht unmittelbar, so doch mittelbar vom freien Willen der Menschen abhängen", auch da, wo der nächste Grund der Abirrung vom wahren Guten im Intellect liegt, sei es dass dieser das Ziel seines Strebens „nur nach einem verschwommenen, dunkelen oder unvollständigen Begriffe denkt" oder „aus dem allgemeinen Begriff von dem Object der Begierde diesen oder jenen Gegenstand schlecht herausgreift" oder durch beides, eine ungenügende Wahrnehmung und ein unrichtiges Urteil, in Irrtum fällt[2].

Die Basis für die empirisch-psychologische Untersuchung, wie die überlegte Bevorzugung eines „scheinbaren physikalischen Guten" vor einem „moralischen" trotz besseren Wissens und Gewissens möglich ist, schafft Crusius durch Vergleichung des Gegensatzes zwischen „Glückseligkeitstrieb" und „Vollkommenheitstrieb". Diese beiden allgemeinsten Triebe sind dem Menschen angeboren. Der Glückseligkeitstrieb ist das Verlangen nach Befriedigung aller Begierden, nach ungestörter damit verbundener Lust im weitesten Sinne, in letzter und höchster Hinsicht nach dem unendlichen Genusse des beseligendsten Gutes: Gott[3]. Der Vollkommenheitstrieb ist das Streben, „unsere Fähigkeit in den Stand zu setzen, immer mehr zu leisten", sie bis zur Stufe ihrer höchstmöglichen Leistungsfähigkeit hinaufzuheben[4]. Dieser Vollkommenheitstrieb tritt jedoch hinter dem Glückseligkeitstrieb zurück je nach der Individualität des Gemütes, nach der Entgegenwirkung anderer Begierden und nach dem durch das Urteil des Verstandes bestimmten Objecte[5].

Wenn nun der von sinnlichen Begierden beeinflusste Wille

---

[1] Leibn., Nouv. ess. II, 21. § 35; Théod. 311 (E. p. 257. 595); Wolff, Vern. Ged. § 502/3. — [2] De corr. § 26. — [3] De app. § 36; Anw. § 106. — [3] Cf. Wolff, Psychol. rat. § 528. — [4] De app. § 14. 40/1; Anw. § 111.

es für unbequem findet, der Stimme der Vernunft und Sittlichkeit zu folgen, so regt sich wohl der Vollkommenheitstrieb gegen eine derartige unmoralische Handlungsweise, allein der unedleren Reizen, z. B. der Trägheit im Aufstehen, sich frei hingebende Wille bearbeitet den Verstand in der von ihm begehrten Richtung, treibt ihn an, die Aufmerksamkeit auf Entschuldigungs- und Empfehlungsgründe der Neigungen des Willens einseitig hinzurichten und zu verschärfen, sodass die vom Willen beeinflusste lebhaftere Vorstellung dieser Gründe mit einem begründeteren Urteil des Verstandes im Augenblick der Handlung verwechselt wird, eine Selbsttäuschung, die nach der That mit dem Wegfall ihres Anlasses, nämlich der Heftigkeit der Begierde, wieder gehoben wird und Reue erweckt. Bei genauerem Zusehen stellt sich also heraus, dass primär nicht das falsche Urteil des Verstandes über die grössere Güte des Objectes den Willen zur Wahl bestimmt hat, sondern „dass der Verstand selbst durch die allzuheftige Begierde nach dem unedleren Gute, oder durch den Vorsatz nach demselben zu streben, allererst determiniret worden, dasselbe so lange unter allerhand nichtigen Vorwande vor besser zu halten“[1]. „Die Begierden des Willens bestimmen daher alle Urteile des Intellects über die Güte und Schlechtigkeit der Dinge und wirken auf dieselben ein wie vorausgesetzte Ursachen *(praesuppositae causae)*. Der Intellect dagegen ist auf seinem Schaffensgebiete nur durch Betrachtung und Schlussfolgerung thätig, nachdem er vom Willen das Folgerungsprincip empfangen hat. Nämlich vom Willen geht der Obersatz aus: Alles, was ich erstrebe, ist insofern für mich gut, d. h. wenn ich es erlange, wird es mich freuen. Dann fügt der Intellect den Untersatz hinzu: Dieses oder jenes gehört zur Zahl dessen, was ich erstrebe, und schliesst deshalb auf seine Güte“. Das Endergebnis ist demnach, dass ein „blosses theoretisches Urteil“ gegen das „überwiegende Streben“ nichts ausrichtet, weil letzteres „in der Gegenwart mit grösserer Gewalt auftritt“, so dass der Intellect gleichsam dazu verurteilt ist, die Rolle des Zuschauers zu spielen[2].

Dasselbe Urteil hat auch Rösler gefällt, dass nämlich der Geist in Wirklichkeit zwar immer *sub ratione boni*, aber nicht immer *sub ratione majoris boni* sich bestimmt, dass jedoch der Irrtum hinsichtlich des

[1] Anw. § 55/6. — [2] De corr. § 25/6.

Charakters des Guten ein freiwilliger ist, weil „der Wille den Intellect zu verderbten Urteilen bestimmt, noch bevor er durch jene (sc. Urteile) sich dazu bestimmt, dies oder jenes zu wollen“[1].

II. Capitel.

Beweise für die Freiheit.

§ 1. Teleologischer Beweis.

Seinem theologischen Ideenkreis entnimmt Crusius unmittelbar den **aus der göttlichen Vollkommenheit** deducierten, teleologischen Beweis für die Freiheit, der sich folgendermassen zusammenfassen lässt: A priori verlangt Gottes Vollkommenheit einen Zweck der Schöpfung. Denn „ein weiser Geist handelt nicht vergeblich“. Nun aber wäre ohne die Freiheit die ganze Schöpfung zwecklos; denn Gott wirkte alsdann alles selbst in den von ihm total abhängigen Geschöpfen, und so würde die Vollkommenheit und Seligkeit des göttlichen Verstandes und Willens durch die Verwirklichung der Geschöpfe nicht in höherem Grade gesichert oder deutlicher bewusst, als wenn Gott die Welt im Zustande der reinen Möglichkeit belassen hätte. A posteriori, nachdem einmal die Freiheit thatsächlich in der Schöpfung sich findet, müsste man schliessen, dass die Schöpfung zweckwidrig eingerichtet wäre, wenn nicht eben die Freiheit vernünftiger Geister ihr Zweck wäre. „Denn einen jeden determinirten Endzweck würde die Freyheit des agirenden Subjectes unsicher machen, und nur das machte ihn unausbleiblich und ganz sicher, wenn er recht mechanisch determinirt wäre“. Die Freiheit an sich würde „alle Regelmässigkeit in der Welt aufheben“, wenn sie nicht solchen freien Subjecten verliehen wäre, die durch sittliche Beweggründe regiert werden können, ohne jedoch deshalb von ihnen völlig determiniert zu werden. Also ist die Freiheit selbst der „formale Endzweck Gottes“ zur Mehrung der göttlichen Vollkommenheit durch den aus ihrem rechten Gebrauch hervorgehenden Gehorsam der Geschöpfe[2].

---

[1] De lib. hom. I, § 12. — [2] Mor. S. 81 ff.; Met. § 281. 449/50; Anw. § 42 Schl.; De app. § 70; De corr. § 6 etc.

In diesem Beweisgang schlägt Crusius dieselbe Methode ein wie der Theologe Walch in Jena[1], der von einem Atheisten gegen Wolff's System der prästabilierten Harmonie den Satz aussprechen lässt: „Gesetzt es wäre ein Gott, so wäre das wider seine Weisheit und Gütigkeit, eine solche Welt zu erschaffen, darinnen alles nothwendig erfolget, und gar keine *causae liberae* Plätz finden". Diese Methode besteht in dem Versuch, den Gegner auf eigenem Felde zu schlagen, nämlich vom Standpunct des Optimismus aus, welcher die Notwendigkeit einer vollkommensten Art der Schöpfung behauptet. Eine Mehrung der Vollkommenheit Gottes durch die Schöpfung freier Geister wird in der Absicht für geboten erachtet, um zu zeigen, wie aus dem Optimismus auch das Gegenteil des Determinismus abgeleitet werden könne.

Der teleologischen Anschauung widerstreitet Bayle's Einwand, den Leibniz[2] in Bezug auf die im Sinne des absoluten Indeterminismus missdeutete Freiheit adoptierte, die Freiheit sei wegen der Möglichkeit zu sündigen mehr schädlich als nützlich. Dagegen zieht Crusius aus der durch den rechten Gebrauch der Freiheit ermöglichten Herrschaft des Menschen über die niederen Triebe den Schluss: „Hiedurch ist ihm die Freyheit kein schädliches Geschenk, sondern sie ist ihm Ehre, Wohlthat, Vollkommenheit"[3].

§ 2. Ethischer Beweis.

1. Als Moralist perhorresciert Crusius[4] den Determinismus, weil nach seiner Überzeugung nur die Freiheit die sittliche Zurechnung des Menschen[5], moralisches Verdienst und Verschulden, Lob und Tadel, Lohn und Strafe, überhaupt **Verantwortlichkeit** gegenüber einem den Willen bindenden Gesetze ermöglicht. Die feierliche Würde des göttlichen Sittengebotes hätte ohne die Freiheit ebensowenig Sinn, „als wenn jemand einem Steine, den er in den Fluss wirft, mit tiefem und strengem Ernste befähle, dem Grunde zuzustreben, oder wenn einer beim Anblick des Regens den Tropfen das Gesetz auferlegte, sich in acht zu nehmen, dass sie nicht emporsteigen, weil sie auf die Erde niederfallen

---

[1] Besch. Antw. auf Wolffens Anm. üb. d. Budd. Bed., Jena, in d. Meyerischen Handlung (1724), S. 19. — [2] Théod. 312—314. 316—318 (E. p. 595—597). — [3] Mor. S. 158. — [4] Anw. S. 47. 57 u.; Met. § 126; De app. § 7; De corr. § 16. — [5] Cf. Feuerlin, Obs. ecl. Spec. III, § 12. VII, § 5; De lib. ment. hum. Sect. I. § 8; Strähler, Prüf. d. vern. Ged., 2. St., S. 174.

müssen“[1]. „Folglich fällt mit der Leugnung der Freyheit die ganze Religion dahin“[2].

Aus dem Determinismus würde sich eine vollständige Verschiebung der sittlichen und rechtlichen Begriffe ergeben: „Freiheit wird diejenige Verfassung des Subjectes sein, wo die determinierenden Ursachen zugleich vom vernünftigen Intellect vorgestellt werden. Gesetz wird die Regel sein, welche die Aufeinanderfolge der determinierenden Gründe entwickelt, durch welche die Vervollkommnung eines Vernunftwesens herbeigeführt wird. Schuld wird sein die Vergegenwärtigung der zum Bösen determinierenden Gründe in einem Subjecte. Zurechnung wird heissen das Urteil, dass dieses oder jenes in einem Subjecte geschieht oder geschehen ist. Tugend wird bedeuten Determination des Geistes zum Mittel seiner Vervollkommnung. Verbrechen wird sein die Determination zu etwas, was der Vervollkommnung entgegengesetzt ist. Belohnung und Strafe werden sein natürliche und unvermeidliche Wirkungen der zu diesem oder jenem determinierenden Gründe, die ebenso notwendig und unvermeidlich sind, wie das Wesen aller Dinge selbst“[3].

2. Die praktische Anwendbarkeit und Berechtigung des Determinismus innerhalb der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung hat Leibniz, ähnlich wie Hobbes in seiner bekannten Controverse über die Freiheit mit Bramhall[4], darzulegen versucht. Er findet die Zwecke der Strafgesetzgebung, abschreckend und bessernd für die Zukunft zu wirken, auch nach deterministischen Grundsätzen für erreichbar und durch das Recht der Notwehr begründet; so dürfe man einen Wahnsinnigen töten, schädliche Tiere vertilgen; man richte ferner Pferde und Hunde durch Schläge und Belohnungen ab, nach den Berichten der Reisenden würden Löwen ans Kreuz geschlagen, Wölfe aufgehängt zur Abschreckung ihrer Cameraden u. dgl. m. Die Folgerung,

[1] De usu § 9. — [2] Mor. § 29, cf. De usu § 41; Schaub, Vern. Ged. S. 35; Rösler, De lib. hom. II, § 2 Schl.; Strähler, De sensu Cap. I. § 90, p. 67; Buddei Bed. üb. d. Wolff. Philos. v. Jo. Gust. Idirpio, Freyburg 1724, S. B 2'/3. — Vgl. ferner hiezu ob. S. 56/7. — [3] De usu § 8. — [4] Joh. Heinr. Löwe, D. specul. Idee d. Freiheit, Prag 1890, S. 30; Ders., John Bramhall, Bisch. v. Derry, u. s. Verhältnis zu Thom. Hobbes, Prag 1887 — in d. Abh. d. k. böhm. Gesellsch. d. Wissenschaften, VII. Folge, I. Bd. S. 10—12; Ferd. Tönnies, Hobbes' Leben und Lehre, Stuttg. 1896, S. 156. 161 ff.

ohne Freiheit verlören alle diese Zuchtmittel jede Berechtigung und höre jedes Verdienst und Missverdienst auf, sei daher ein „fauler Trugschluss", vielmehr bliebe für dieselben „immer noch ein grosses Gebiet ihrer Anwendbarkeit übrig". Dieses Gebiet des Verdienstes besteht nach Leibniz darin: „Wir können noch die guten und schlechten natürlichen Eigenschaften, woran der Wille keinen Anteil hat, loben und tadeln, bei einem Pferd, bei einem Diamanten, bei einem Menschen: und derjenige, welcher von Cato aus Utica gesagt hat, dass er tugendhaft handle wegen der Vortrefflichkeit seines Naturells, und dass es ihm unmöglich wäre, einen anderen Gebrauch hievon zu machen, hat ihn ausnehmend zu loben vermeint"[1].

Allein eben diese deterministische Auffassung von Strafe und Anerkennung lässt Crusius unbefriedigt, weil sie das Wesen des sittlichen Verdienstes nicht berücksichtigt, dessen notwendige Voraussetzung die Freiheit bildet. Den Leibniz'schen Begriff des Strafrechts, welcher die Besserung des Menschen durch Strafmittel auf gleiche Stufe stellt mit der Dressur der Tiere, charakterisiert Crusius[2] als ein uneigentliches, tropisches oder scherzhaftes Wortspiel: „Man strafet nicht das Unkraut durchs Ausjäten, nicht schädliche Tiere durch Annageln, — nicht das Vieh durch Schlagen, sondern man gewöhnet es auf gewisse Weise an, oder wehret sich gegen dasselbe. Die Weltweisen, welche sich hinter solche Zweydeutigkeiten und Misdeutungen der Worte stecken, können doch dadurch den gemeinen Menschenverstand und das moralische Gefühl nicht wegnehmen. — Wenn ihnen selbst jemand Unrecht thut, so rechnen sie ihm dasselbe anders zu, als der Otter oder den Dornen das Stechen".

Noch schärfer als Crusius hat gegenüber der von Collins gleichfalls vertretenen strafrechtlichen Anschauung des Leibniz der Tübinger Philosoph Rösler[3] den Unterschied zwischen jener Züchtigung von unvernünftigen Wesen einerseits und der Bestrafung vernünftiger, freier Menschen andererseits dahin bestimmt, dass jene Schläge bei Narren, Kindern und Tieren mit der Bestrafung nichts weiter als das Schmerzgefühl gemein haben, weshalb sie nur im bildlichen Sinne Strafen (*simulacra poenarum*) genannt werden, wie man in anthropomorphistischer Auffassung den Tieren auch Vernunft und Tugenden zuschreibt, während die sittliche Strafwürdigkeit, das Verdienst, ohne Freiheit nicht verstanden werden kann.

[1] Théod. 67—70. 71/2. 75 (E. p. 521—523). — [2] Mor. S. 151. — [3] De lib. hom. II, § 3. 4 (p. 6. 8).

In der Übertragung des Begriffes Verdienst auf natürliche, der freien Bethätigung entrückte Vorzüge erblickt Crusius eine Gefährdung jedes ernsten sittlichen Strebens. Tugenden und Laster wären hiernach nur eine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des Naturells *(essentialis)*. „Wie wir nämlich den Adel des Geschlechtes mit Recht ein Glück nennen, das jedoch nicht uns zuzuschreiben ist, so müssten wir auch für das nämliche betrachten den natürlichen Adel unserer Wesensbeschaffenheit *(essentiae)* oder günstiges Zusammentreffen äusserer Umstände, der Erziehung, des Unterrichts, der Gewöhnung, wodurch der Verstand vervollkommnet worden wäre, so dass er ausreichende Tugendmotive vorzulegen begänne“[1]. Gerade „bey den bösen Handlungen fraget man am meisten, ob sie mit Freyheit geschehen sind, weil sie anderergestalt nicht vor böse, sondern vor Krankheit, Unglück, Mängel u. s. w. gehalten würden“. Das „unmoralische“ Loben und Tadeln, d. h. das Urteil über Vollkommenheit oder Unvollkommenheit ist wohl auseinanderzuhalten vom „moralischen, da wir einen auch vor den freyen Urheber einer Eigenschaft halten, welche wir des Lobes oder Tadelns würdig erkennen“[2].

Crusius reproduciert im wesentlichen die Gesichtspuncte des Erzbischofs von Dublin: Wilh. King († 1729), über dessen Werk „Vom Ursprung des Bösen“[3] Leibniz „Bemerkungen“ herausgegeben hat. Leibniz hat hier die Einwände King's angeführt, dass es nach der consequenten Durchführung des deterministischen Systems „in eigentlichem Sinne keinen bösen Willen gäbe“, während „die Welt die bösen tadelt, nicht weil sie schaden, sondern weil sie ohne innere Nötigung *(nécessité)* schaden“, dass „die Bösen nur unglücklich und keineswegs mit Schuld behaftet wären, dass es keinen Unterschied zwischen dem physischen und moralichen Übel gäbe, weil der Mensch selbst nicht die wahre Ursache einer Handlung wäre, die er vermeiden könnte, dass die Missethäter nicht getadelt oder gezüchtigt würden, weil sie es verdienen, sondern weil dies die Leute vom Bösen abbringen kann“, dass demnach „die Strafen zum Zweck nur die Verhinderung des zukünftigen Bösen hätten“, und ebenso „die Erkenntlichkeit zum einzigen Zweck hätte, eine neue gute That zu veranlassen“[4].

Diese Ausführungen King's konnte Crusius umso eher verwerten, als Leibniz seinem Gegner zugestanden hatte, „dass derjenige, welcher

---

[1] De corr. § 27, vgl. Anw. S. 49. 50. — [2] Mor. S. 149; Anw. S. 50; De usu § 9, vgl. Rösler, De l. h. II, § 6 (p. 10). — [3] In Deutschland ersch. in einer Duodezausg. zu Bremen 1704; vgl. Alibone's Dictionary of English literature, London 1885. — [4] E. p. 641 (Rem. s. l. l. de King, 13).

mit Notwendigkeit *(par nécessité)* Böses verübt, keineswegs eine Schuld trägt", und weiterhin erklärt hatte, dass eine grosse Leidenschaft „mehr dem Wahnsinn sich nähert" und daher mehr Nachsicht verdient[5], sowie dass „die eigentliche sühnende Gerechtigkeit, welche über den Zweck der Heilung hinausgeht *(la véritable Justice vindicative, qui va au delà du médicinal)*, etwas mehr voraussetzt, nämlich die Erkenntnis und Freiheit *(l'intelligence et la liberté)* dessen, der sündigt, weil die Harmonie der Verhältnisse *(l'harmonie des choses)* eine Genugthuung verlangt, ein Übel des Leidens, welches den Geist seinen Fehltritt fühlen lässt, nach dem Übel der freiwilligen Handlung *(action volontaire)*, worin er seine Lust gefunden hat". Diesen Strafzweck der Sühne, welchen Leibniz gegen Hobbes und die Socinianer aufrecht erhält[2], hat Crusius indes nicht weiter zu seinen gunsten benützt, während sein Vorgänger Rösler viel eingehender gegen Collins' Abschreckungstheorie den Charakter der Strafe als eines empfindlichen Übels, das einem zugefügt wird wegen eines vorausgegangenen Vergehens *(malum molestum, quod alicui infligitur ob antegressum delictum)* und deshalb ein sittliches Verschulden voraussetzt, vertritt. Rösler lässt sich auch auf die Frage der Berechtigung des Strafverfahrens nach deterministischen Grundsätzen näher ein, welche Crusius unberührt gelassen hat[3].

Endlich vermag Crusius die deterministische Auffassung nicht mit der ethischen Bedeutung des Gewissens zu vereinbaren: Das Gewissen „nennet man das Urtheil über die Moralität seiner Thaten", und zwar ist es „kein bloss theoretisches Urtheil des Verstandes", sondern hat „seinen Grund in einem Triebe des Willens". Crusius warnt, das Gewissen nicht zu verwechseln „mit dem Bewustseyn überhaupt, oder mit dem Bewustseyn der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit seiner Thaten überhaupt, noch auch mit dem blossen Bewustseyn der Vorstellung, ingleichen der eigenen Veranlassung einer Sache. — Denn ein anders ist, sich ein Gewissen über etwas machen, ein anders aber, sich nur irgendwo der ermangelnden Wahrheit, oder überhaupt einer Unvollkommenheit in seinem Thun und Lassen, bewust seyn, auch wohl deswegen eine Reue über seine Thaten empfinden, weil man sich bewust ist, dass sie vergeblich, oder wieder den Endzweck, oder schädlich sind, oder dass dadurch der Liebe zuwieder gehandelt worden. — Das deutsche Wort Gewissen drücket nicht dasjenige aus, was bey den guten Lateinern conscientia, sondern was religio heisset. — Wenn wir durch Bewegungsgründe zu etwas geneigt gemacht, oder auch völlig de-

[1] l. c. 15, p. 642. — [2] l. c. 17, p. 643. — [3] Rösler, De lib. hom. II, 2 (p. 4—6).

termininet worden sind; so folgt es deswegen noch nicht, dass wir eine Schuldigkeit darzu gehabt haben. Denn es giebt auch Bewegungsgründe zum Bösen, ingleichen zu gleichgültigen Sachen". Als objective Norm, welche um „unser eigenes Belieben" sich nicht kümmert, als „gesetzliche Verbindlichkeit", setzt das Gewissen und das Verantwortlichkeitsgefühl der wahren Reue im Gewissen die Möglichkeit einer Bethätigung der Willensfreiheit voraus[1].

Bestimmter als Crusius hat Rösler ausgesprochen, dass „jener Schmerz, der sich in der Reue äussert, seiner Natur nach das Urteil von der Freiheit in sich schliesst", und dass nur bei solchen Handlungen, die in unserer Gewalt gestanden sind, die Selbstverurteilung der Reue möglich ist, während bei unverschuldeten Ereignissen bloss von einem schmerzlichen Bedauern *(dolere)* die Rede sein kann[2]. Die Thatsächlichkeit der Reue im wahren Sinn und das „Zeugnis des eigenen Gewissens" hat Rösler zugleich als psychologischen Beweis für die Freiheit der Willensentscheidung hervorgehoben[3], während Crusius den Gedanken nach dieser Seite hin nicht weiter verfolgt.

§ 3. Psychologischer Beweis.

1. Das Hauptgewicht legt Crusius auf den psychologischen Beweis **aus der inneren Erfahrung,** welchen er deshalb auch in seiner systematischen Thelematologie an erster Stelle anführt und am ausführlichsten behandelt. Mit ihm glaubt er am besten dem Determinationsprincip entgegentreten zu können, indem er seinen Gegnern den Vorhalt macht: „Wer wird sich um eines eingebildeten Principes willen, die freie Entscheidung nehmen lassen, deren er doch durch das Zeugnis der Erfahrung sich bewusst ist, da so recht der Prüfstein jeder abstracten Erkenntnis die Übereinstimmung mit der Erfahrung ist"[4]! Er erschliesst die Thatsache der Freiheit einfach aus dem natürlichen Bewusstsein der inneren Erfahrung, dass man es in seiner Hand habe, eine Beschäftigung abzubrechen und mit einer anderen zu vertauschen, z. B. den Schreibtisch zu verlassen und im Zimmer auf und ab zu gehen, nach rechts oder links sich zu wenden, auch dann, wenn für das eine wie für das andere gleiche Beweggründe vorliegen, kurz dass man sich bald diesem bald jenem Beweggrund des Handels zuwenden kann[5].

[1] Anw. S. 180—183. — [2] De lib. hom. II, 10 (p. 13). — [3] l. c. I, 6 (p. 14). — [4] De usu § 9. — [5] Anw. § 42; De corr. § 17, cf. 6; De app. § 7; cf. Feuerlin, De lib. ment. hum. Sect. II, § 3.

Der metaphysische Grund dieser Wahlfähigkeit zwischen verschiedenen Handlungen liegt in dem Wesen der vernünftigen, frei wirkenden Ursache, welche in ihrer Bethätigungsweise nicht eindeutig bestimmt (*ad unum tantum agendi modum determinatur*), sondern als hinreichende Ursache zu vielfältigen Wirkungen befähigt ist. Ich „determiniere mich selbst" zwischen den verschiedenen Motiven; „wo ich determiniert werde, ist der Grund, dass ich von meiner Freiheit keinen Gebrauch gemacht habe"[1].

Diese freiheitliche Constitution des Geistes ergibt sich aus der unmittelbaren Beobachtung seiner **Activität**. „Unser Vermögen etwas auszurichten, erstrecket sich theils über unsern Verstand, dass wir denselben zur Aufmerksamkeit, zum Betrachten und Nachsinnen, antreiben, und auf gewisse Objecte eine Zeit lang richten können; theils auf unsern Leib, dass sich gewisse Handlungen desselben nach unsern Bestrebungen richten; theils auch darauf, dass wir unsere Begierden und Entschliessungen verändern, richten, unterdrücken können u. s. f."[2]. Unter „Aufmercksamkeit" versteht Crusius „die vorsetzliche Richtung der Empfindungskräfte auf eine Sache"[3]. Neben der Empfindungskraft (sensio)[4] ist nach ihm der Wille die Ursache, welche die Vermögen des Intellects „anregt und auf gewisse Objecte hinrichtet, — z. B. ein Name, den wir fast vergessen hatten, kommt uns unter sonst gleichen Umständen wieder in die Erinnerung, wenn wir eine Zeit lang vorsätzlich uns besinnen". Selbst auf die reinen Verstandesthätigkeiten hat der Wille Einfluss: „Nämlich er richtet sie auf die Objecte hin und kann den verweilenden Denkact erhöhen oder vermindern oder fortsetzen, bisweilen auch unterdrücken. — An unserem Willen wird es liegen, ob und wielange und wie wir einen Gegenstand betrachten wollen, auf welche Seiten oder Umstände desselben wir mehr oder weniger achten wollen, von welchen wir die Aufmerksamkeit abzulenken im Sinne haben, wo wir uns aufhalten wollen, mit welchen anderen Gebieten unserer Erkenntnis den vorliegenden Gegenstand zu vergleichen beliebt, und wie sorgsam und ausdauernd wir bei diesem Geschäfte ohne Scheu vor Beschwerden verfahren, wie-

[1] De usu § 45, cf. Rösler, De lib. hom. I, 9 (p. 18). — [2] Met. § 427. — [3] Anw. § 29. — [4] Vgl. Zart, Einfl. d. engl. Philos. auf d. deutsche d. 18. Jhdts., a. a. O. S. 70.

viel Mühe wir auf die Anspannung der Kräfte der übrigen Denkvermögen verwenden wollen“[1].

Aus der inneren Erfahrung „bei Urteilen über oberste Grundsätze, sowie bei Anwendung der Vernunftthätigkeit *(in judiciis axiomaticis et ratiociniis)* und ebenso bei Ideen, welche aus Zusammenordnung, Vergleichung, Entgegensetzung, Teilung, Abstraction, viel mehr aber bei solchen, die aus Urteil und Schlussfolgerung hervorgegangen sind“, im Gegensatz zu Ideen von einzelnen, concreten Thatsachen und experimentellen Wahrheiten entnimmt bereits Feuerlin[2] den Beweis für die Freiheit des Geistes. Ganz eng aber schliessen sich die Ausführungen des Crusius an den Satz Rösler's an: „Es steht in der Gewalt des Geistes, der Freiheit des Willens gemäss bei der Betrachtung des Objectes zu verweilen, nach allen Seiten desselben sich hinzuwenden, von diesem Objecte sich abzuwenden und bei anderem sich aufzuhalten und so neue Ideen der Reihe nach in sich hervorzurufen“. Auch hier führt Rösler, allerdings angeregt durch directe Opposition, den Gedankenzusammenhang besser zu Ende als Crusius, indem er anfügt: „Aus der verschiedenen Beziehung mehrerer Ideen entstehen auch verschiedene Urteile über denselben Gegenstand. So kann man die nämliche Handlung als nützlich und schädlich, die nämliche Sache als angenehm für den Geist und lästig für den Körper und umgekehrt — beurteilen“. Aristoteles antwortet daher auf den Einwurf, jeder erstrebe das, was ihm gut scheine, „der Mensch sei selbst die Ursache seiner Anschauung *(hominem ipsum visionis causam esse)*“[3]. Die Behauptung, die Überlegung des Geistes sei an sich bereits determiniert, weist Rösler zurück[4], „da es in seiner Gewalt stehe, aus unbedachtem Drange zu handeln oder nach vorausgegangener Überlegung“.

Was die Vorfrage zum Beweis aus der inneren Erfahrung des Geistes betrifft, ob es überhaupt möglich sei, einen Einblick in das innerste Seelenleben zu gewinnen, so hebt Crusius die Thatsache der **Reflexion** hervor, deren Object nicht der Inhalt irgendwelcher Vorstellungen, sondern die Bethätigung des eigenen Geistes ist. Er grenzt die complicierte Thätigkeit des Selbstbewusstseins oder die innere Wahrnehmung der vorstellenden Thätigkeit des Subjectes gegen die einfache Vorstellung der Objecte dahin ab: „Durch das Bewusstseyn haben wir von unsern Gedanken selbst eine Vorstellung. So wenig nun die Sonne selbst, und die Vorstellung der Sonne einerley ist: so wenig kann auch die Idee der Sonne, d. i. die Action, wodurch sie gedacht wird, mit derjenigen Vorstellung einerley seyn, wodurch die vorige Action selbst gedacht wird. Denn wie die Sonne das Object der

[1] De corr. § 38 Schl., cf. 24; Anw. § 28. — [2] De lib. ment. hum. S. II, § 2. — [3] De lib. hom. I, 11 (p. 20). — [4] l. c. § 7 (p. 16).

Idee von der Sonne ist: So ist die Idee von der Sonne beym Bewusstseyn wiederum das Object derjenigen Idee, wodurch sie selbst vorgestellet und gedacht wird"[1].

2. Der unmittelbaren inneren Erfahrung des Freiheitsbewusstseins stellt Leibniz die entgegengesetzte „Erfahrung" gegenüber, „dass es immer irgend eine Ursache (*cause*) oder einen Grund (*raison*) gegeben hat, der uns zu dem Entschlusse geneigt gemacht hat, den man gefasst hat, obgleich man sehr oft das, was uns bewegt, nicht beachtet; gerade wie man kaum bemerkt, warum man beim Hinausgehen zur Thüre den rechten Fuss vor den linken gesetzt hat"[2]. Es ist von keinem Belang, dass diese latente Verursachung „oft sehr compliciert und selbst unbegreiflich ist, weil die Verkettung der mit einander verknüpften Ursachen weit geht"[3].

Leibniz beruft sich so auf die Thatsache der **„unbewussten Vorstellungen"**, welche in geheimnisvoller Tiefe der Seele ihre Wirksamkeit entfalten[4]. Er hat zum ersten Male auf den engen Zusammenhang zwischem bewusstem und unbewusstem Seelenleben hingewiesen und diesen Zusammenhang zur Basis seines deterministischen Systems gemacht. Nach seinen Beobachtungen erschöpft sich das gesamte Seelenleben durchaus nicht in den mit Aufmerksamkeit (*Apperception*) und Überlegung (*Réflexion*) bethätigten Vorstellungen, sondern es sind in jedem Augenblick eine Unmasse von Perceptionen wirksam, „die wir nicht bemerken, weil ihre Eindrücke entweder zu gering oder in zu grosser Anzahl vorhanden oder zu sehr verschmolzen sind" und daher höchstens verworren (*confusement*) zur Wirksamkeit gelangen. Diese kleinen, unmerklichen Vorstellungen (*petites perceptions, p. insensibles*) stellen nicht nur die wunderbare Harmonie unserer Seele mit dem Körper und der gesamten Aussenwelt her, sondern sie „kennzeichnen und constituieren auch das nämliche Individuum, welches charakterisiert wird durch die Spuren (*traces*) der vorausgehenden Zustände, die sie von diesem Individuum bewahren, indem sie die Verbindung mit seinem gegenwärtigen Zustand herstellen; und sie können erkannt werden durch einen höheren Geist, selbst wenn dieses Individuum sie nicht wahrnähme". Daher „determinieren sie uns in sehr vielen Fällen,

[1] Met. S. 910. — [2] Théod. 35, cf. 46 (E. p. 513. 516). — [3] l. c. 49, cf. Nouv. ess. II, 1. § 15 (E. p. 517. 225). — [4] Vgl. ob. S. 18.

ohne dass man daran denkt“[1]. Den „Grund (*raison*), der uns determiniert oder durch den wir uns determinieren“, sind wir hiebei ebenso wenig zu bemerken imstande, „als wir es sind, alle Maschinen zu unterscheiden, welche die Natur im Körper spielen lässt“[2]. Wenn wir uns nach rechts oder links wenden, ohne daran zu denken, „ist dies ein Zeichen, dass ein Zusammenwirken wenngleich unmerklicher innerer Dispositionen und äusserer Eindrücke (*un concours de dispositions intérieures et d'impressions extérieures* [*quoiqu'insensibles*]) uns zu dem Entschlusse bestimmt, den wir fassen“[3].

Das lebhafte Gefühl unserer Unabhängigkeit vermag nichts hiegegen zu beweisen. Wenn man vorgibt, man wolle einfach von seiner Freiheit Gebrauch machen, so ist das eine blosse Redensart[4]. Vom Freiheitsbewusstsein bleibt demnach nichts übrig als ein subjectives Kraftgefühl, hervorgerufen durch die Wahrnehmung psychischer Thätigkeit überhaupt. Schon Hobbes[5] hatte dieses subjective Freiheitsgefühl verglichen mit der Einbildung eines mit Bewusstsein ausgestatteten Kreisels, welcher die von spielenden Knaben ihm gegebene, wirbelnde Bewegung für seine eigene Willensthätigkeit halten würde, Spinoza[6] mit der analogen Vorstellung eines geworfenen Steines. Leibniz[7] fasste das Freiheitsbewusstsein ebenso auf, „wie wenn die Magnetnadel Gelüste bekäme, sich nach Norden zu wenden. Denn sie würde glauben, unabhängig von irgend einer anderen Ursache sich zu drehen, da sie die unmerklichen Bewegungen des magnetischen Stoffes nicht spürt“.

3. Crusius hat die Thatsächlichkeit unbewusster Vorstellungen keineswegs ignoriert oder geleugnet; er hat nur ihre Wirksamkeit von dem höheren Geistesleben ausgeschlossen und sie auf das niedere Seelenleben verwiesen. Mit feinem psychologischen Blick spricht er das Gesetz von der Beschränktheit der psychischen Kraft als Ursache der Gedächtnisspuren aus durch das Zugeständnis: „Dass das Bewusstsein ihm eigentümliche Ursachen und Bedingungen

---

[1] E. p. 197/8 (Nouv. ess., Av.-Prop.). — [2] E. p. 253 (Nouv. ess. II, 21. § 13). — [3] E. p. 263 (l. c. § 48). — [4] E. p. 594 (Théod. 305). — [5] Liberty, Necessity and Chance, ed. Molesworth, London 1841, T. V. n. 3, p. 55. — [6] Epist. 62, 3. 4, ed. Bruder Lipsiae 1843, p. 324/5. — [7] Théod. 50 (E. p. 517).

vorhererfordere, wird niemand leugnen, der bei sich bedenkt, dass wir im nämlichen Augenblick uns nur sehr weniger Begriffe bewusst sind, während doch im Gedächtnis eine unermessliche Zahl hievon vorhanden ist, und dass durch gewisse körperliche Zustände auch im gelehrtesten Geiste jedes Bewusstsein verhindert werden kann. Indes wirken die angeborenen Ideen in uns, noch bevor wir ihr Vorhandensein kennen. Sie sind nämlich die einflussreichsten Wirkursachen des Grundtriebes (*appetitus insiti*), und wenn sie nicht vor unserer Erkenntnis wirksam wären, könnte ja nicht ihre Existenz aus ihrer Wirkung erschlossen werden"[1]. Mit Leibniz nimmt so Crusius das Entstehen bewusster psychischer Zustände aus unbewussten Einwirkungen an und hiemit erkennt er zwar nicht dem Namen, aber der Sache nach die Wirksamkeit unmerklicher Perceptionen an. Dass er freilich diese unbewussten Eindrücke hier nicht genetisch, d. h. als Überbleibsel vergangener Erfahrungen, sondern nativistisch als angeborene Ideen fasst[2], ist für das Verhältnis unbewusster Vorstellungen zu bewussten völlig irrelevant, wäre sogar für eine deterministische Deutung insofern noch günstiger, als angeborene Neigungen an sich schwerer zu überwinden sind als erworbene.

Wenn Crusius (l. c.) den Grundbegierden als Correlate angeborene Ideen zuweist, wie dem höheren Willen bewusste Vorstellungen entsprechen, und diesen *notiones ingenitae* oder *innatae* dem niederen Strebevermögen gegenüber dieselbe psychische Wirksamkeit beilegt, wie der Erkenntnis dem Willen gegenüber, so gibt er damit deutlich genug zu verstehen, dass Unbewusstes bloss unter sich, nie aber gegenüber Bewusstem von Bedeutung sein kann. Ganz klar spricht er diese Auffassung aus in der Bemerkung über das durch den Instinct ermöglichte zweckmässige Streben der Tierwelt: „Dieses Bestreben wircket auch bey den Menschen oft ohne Bewustseyn. Dass dabey die Ideen und Begierden bloss physice wircken können, lehret schon die jezuweilen mit unterlauffende Verwirrung, indem man z. E. sich verspricht, vergreiffet, verschreibet u. s. w. Jemehr Ideen im Gedächtnisse vorhanden sind,

[1] De app. § 28, vgl. Anw. § 92. — [2] Anderswo (Met. S. 872) lehrt Crusius, dass wir zu unseren Ideen „nur die Fähigkeit mit auf die Welt bringen" und beständig neue bekommen und alte verlieren.

und sich in der Disposition befinden, dass sie leichte erwecket werden, desto besser gehet das Bestreben nach Mitteln von statten". Dieses unwillkürliche Streben nach Mitteln zu einem Zwecke kann aber auch „durch das Widerstreiten anderer Determinationen des Willens wiederum aufgehoben und verhindert, oder wenigstens vermindert werden" und ist überhaupt „in den vernünftigen Geistern eine Unvollkommenheit", insofern jene zweckmässigen Mittel wie „physikalische Ursachen" wirken[1].

Aus diesem Grunde kommt Crusius dazu[2], über die mit unbewussten Vorstellungen das Freiheitsbewusstsein bekämpfenden Deterministen das wegwerfende Urteil zu fällen: „Wovon man gar keine Spur antrifft, und was man auf keinerley Weise bündig erweisen kan, das wird schon deswegen mit hinlänglichem Grunde als falsch verworffen. Denn was würden wir nicht sonst einem jedweden Träumer vor Erdichtungen einräumen müssen"! Crusius sah sich umso weniger veranlasst, die unbewussten Vorstellungen als Instanz gegen das klare Bewusstsein der Freiheit ernst zu nehmen, als Leibniz selbst zunächst nur in Bezug auf unsere unüberlegten Handlungen (*actions indéliberées*) behauptet hatte, sie seien „sämtlich Resultate eines Zusammenwirkens kleiner Perceptionen"[3].

Noch bündiger hat den Standpunct des Crusius gegenüber den unbewussten Vorstellungen Strähler zum Ausdruck gebracht durch die Unterscheidung zwischen *motivum actionis* und *agentis:* Es handelt sich bei der Frage der Willensfreiheit gar nicht um die Motive, welche objectiv und unbewusst zu irgend einer Handlung treiben, sondern nur um jene, die subjectiv im Bewusstsein des Handelnden sind. Dieser „muss ja wenigstens an das *motivum* denken, sonst ist es ihm kein *motivum*". Wenn Wolff[4] sich auf dunkle Vorstellungen beruft, die bei gewohnheitsmässigen Handlungen determinierend wirken, „so ist es eben so viel, als wenn er sagte, ob sich einer schon seiner Bewegungs-Gründe nicht bewust ist; so hat er sie doch, und agiret ebenso darnach, als wenn er sich ihrer bewust wäre". Wolff verwechselt das sinnliche Begehren mit dem aus Absicht und Überlegung hervorgehenden Wollen[5].

Wie endlich Rösler mit der nach seiner Überzeugung sophistischen Bestreitung der augenscheinlichen und handgreiflichen, in der übereinstimmenden Annahme der ganzen Mensch-

---

[1] Anw. § 68; Met. § 456 Schl. — [2] Anw. S. 56. — [3] Nouv. ess. II, 1. § 15 (E. p. 225). — [4] Met. § 499 Schl. — [5] Prüf. d. vern. Ged., 2. St. § 151. 153.

heit feststehenden Erfahrungsthatsache der Freiheit jedes Kriterium der Wahrheit für beseitigt erklärt hatte[1], so hält auch Crusius[2] bei der vom Determinismus präsumierten Täuschung unseres innersten Bewusstseins den allgemeinen Skepticismus für unaufhaltsam: „Wenn freilich das nicht existiert, dessen Existenz wir innerlich deutlich wahrnehmen, und dessen wir uns mit einer gewissen unabweisbaren Nötigung (*coactione*) bewusst sind, ist überhaupt nichts wahr".

III. Capitel.

Bekämpfung der beiden Extreme des absoluten Determinismus und des absoluten Indeterminismus.

§ 1. Crusius als Gegner des absoluten Determinismus.

I. Genauere Darlegung des Leibniz-Wolff'schen Determinismus.

Leibniz und Wolff lehren einen **psychologischen Determinismus**, d. h. sie lassen die psychische Bethätigung mit gesetzmässiger Bestimmtheit hervorgehen aus der Disposition, welche die Seele im Zusammenhang ihres Vorstellungsgewebes in sich vorfindet. Die Freiheit erklärt Leibniz als die spontane Bethätigung eines vernünftigen Wesens (*spontaneitas intelligentis*), welche im Gegensatz zur Spontaneität der vernunftlosen Geschöpfe nur wegen ihres vernünftigen Trägers eine höhere Stufe einnimmt (*altius assurgit*). Spontaneität gilt ihm als gleichbedeutend mit Contingenz ohne Zwang (*coactione*). Contingent heisst „das nicht Notwendige, dessen Gegenteil keinen Widerspruch in sich schliesst"; gezwungen ist das, „dessen Princip ein äusserliches ist"[3]. Die Willensfreiheit lässt Leibniz darin bestehen, „dass die stärksten Gründe oder Eindrücke, welche die Vernunft dem Willen vorlegt, den Act des Willens nicht hindern, contingent zu sein, und ihm keine absolute und sozusagen metaphysische Notwendigkeit bieten", dass also „die Vernunft den Willen zu determinieren vermag nach dem Übergewicht der Vor-

[1] De lib. hom. I, 6. 8 (p. 13. 17). — [2] De corr. § 16. — [3] E. p. 669 (De libertate).

stellungen und Gründe *(suivant la prévalence des perceptions et raisons)* in einer Weise, die, selbst dann, wenn sie gewiss und unfehlbar ist, geneigt macht, ohne zu nötigen"[1]. Kürzer und schulgerechter definiert Wolff die Freiheit der Seele als „die Fähigkeit, aus mehreren möglichen Dingen spontan auszuwählen, was ihr gefällt, da sie zu keinem derselben ihrem Wesen nach (*per essentiam*) determiniert ist"[2].

Die Eigentümlichkeit des deterministischen Freiheitsbegriffs zeigt sich bei Leibniz und Wolff übereinstimmend in 3 wesentlichen Puncten, nämlich in der **Bezeichnung der Freiheit als Contingenz oder abstracte Möglichkeit, als psychologische Neigung und als Spontaneität.**

1. Der Determinismus der Leibniz'schen prästabilierten Harmonie kennt nur eine **abstracte Freiheit der Contingenz**, d. h. dazu, dass eine Handlung frei ist, genügt der Ausschluss einer absoluten Notwendigkeit oder des Umstandes, dass ihr Gegenteil einen Widerspruch in sich schliesst. Dieser absoluten Notwendigkeit unterliegen die logischen und mathematischen Wahrheiten (z. B. alle rechten Winkel sind unter sich gleich), sowie die metaphysischen Thatsachen (z. B. Gott existiert). Die freien Handlungen dagegen sind contingente Wahrheiten[3]. „Mit allen inneren oder äusseren Umständen, Motiven, Vorstellungen, Dispositionen, Eindrücken, Leidenschaften, Neigungen zusammengenommen" bleibt die Willensentscheidung doch an sich contingent, wenn sie auch thatsächlich determiniert (*déterminée en effet*) ist. Die ganze Welt könnte ja anders sein. Denn die hypothetische Notwendigkeit oder die Notwendigkeit der Folge (*nécessité hypothétique ou de conséquence*), welche sich auf die gegenwärtige Weltordnung gründet, zerstört nicht die Contingenz der Dinge[4]. „Die physischen und moralischen Folgen enthalten eine Neigung ohne eine Nötigung", d. h. die physische Weltordnung untersteht der moralischen Bestimmung des göttlichen Willens. „Nun aber wählt Gott frei, obwohl er zur Wahl des Besten determiniert ist"[5].

Noch deutlicher als Leibniz unterscheidet Wolff die phy-

[1] E. p. 252 (Nouv. ess. II, 21. § 8). — [2] Psychologia empirica, P. II, Frankf. u. Leipz. 1738, § 941. — [3] Leibn., E. V c. Clarke, 2. 4; L. à Coste 1707 (E. p. 763. 447), vgl. Wolff, Met. § 515; Ontol. § 302. — [4] Leibn., L. à Coste (E. p. 448). — [5] Leibn., Nouv ess. II, 21. § 13 (p. 254).

sische und moralische Notwendigkeit als die beiden Arten der hypothetischen. Unter hypothetischer Notwendigkeit versteht er dies, dass etwas „den Grund der Notwendigkeit nicht in sich, sondern ausser sich hat", oder dass „eine Sache ihrem Wesen nach noch nicht zur Würcklichkeit determiniret ist, aber nothwendig würcklich wird, wenn die Ursache dazu vorhanden" ist. Bei den „würcklichen Begebenheiten der natürlichen Ordnung", z. B. bei den Bewegungen der Himmelskörper besteht allerdings eine physische Notwendigkeit, d. h. eine Notwendigkeit, welche in dem Wesen der Körper und den Gesetzen der Bewegung begründet ist, aber eben diese Wesensbeschaffenheit der Körper und die Gesetzmässigkeit ihres Wirkens hat ihren Grund nicht in sich, sondern ausser sich, nämlich in der bestehenden göttlichen Welteinrichtung, in der Structur des gesamten Weltgebäudes, sie könnte ohne logischen Widerspruch durch eine andere Weltordnung jederzeit umgeändert werden[1], sie ist nicht unvermeidlich notwendig, sondern contingent. Nicht genau dasselbe gilt von der zweiten Art der hypothetischen Notwendigkeit, der moralischen. Auf die freien Ursachen erstreckt sich nicht die physische Notwendigkeit. Die Willensacte der Seele, wie die vom Willen abhängigen Bewegungen des Körpers sind an sich contingent und veränderlich, indem sie weder durch das Wesen der Seele noch durch die Structur des Körpers im allgemeinen bedingt, sondern nur Verhaltungsweisen (*modi*) sind, welche unbeschadet des Wesens auch in entgegengesetzter Weise bethätigt werden können, ohne deshalb einen logischen Widerspruch in sich zu schliessen. Vermöge der Structur des Körpers ist es z. B. gleich möglich, zu sitzen, zu stehen, zu gehen u. s. w. Die Lust, ein nützliches Buch zu kaufen ändert weder am Buch noch an den zum Kauf erforderlichen Bewegungen der Glieder des Leibes noch überhaupt an der Möglichkeit des Kaufes oder Nichtkaufes irgend etwas[2]. Die freie Wahl „kommt bloss von der Regel her, dass der Mensch erwählet, was er für gut, nicht aber für böse hält". Die objective Gewissheit oder moralische Notwendigkeit, mit der

[1] Nöth. Zug. z. d. Anm. üb. Budd. Bed. § 41, S. 133—135; Anm. üb. d. vern. Ged. § 191, S. 284/5 (Wolff hat hier die prästabilierte Harmonie aufgegeben). — [2] Wolff, Psych. emp. § 935. 940; Ont. § 319/20; Met. § 516, cf. Leibn., Théod. 44; E. V c. Clarke, 8. 9 (E. p. 515. 763).

diese Regel bei der freien Wahl befolgt wird, entspricht der Regelmässigkeit, mit welcher die contingenten Bewegungen der Himmelskörper erfolgen. Aber gleichwie die physische Notwendigkeit der Zufälligkeit der natürlichen Begebenheiten nicht im Wege steht, so hebt die moralische Notwendigkeit die Freiheit nicht auf[1]. Wenn Wolff weiterhin in Bezug auf seinen Satz vom determinierenden oder zureichenden Grunde sich dahin ausspricht, dass „der determinierende Grund für den durch ihn determinierten Gegenstand eine absolute oder hypothetische Notwendigkeit zur Folge hat, je nachdem es der (einzelne) Fall mit sich bringt; der zureichende Grund aber wenigstens bewirkt, dass man auf verständliche Weise darlegen kann, warum etwas ist"[2], so schiebt Wolff auch hier gleich Leibniz[3] die Freiheit unter dem Begriff der Contingenz dem an sich betrachteten Gegenstand des Wollens zu und streitet sie dem unter concreten Umständen auf diesen Gegenstand sich richtenden Willen ab.

2. Der **psychologische** Charakter des Leibniz-Wolff'schen **Determinismus** kommt dadurch zum Ausdruck, dass die moralische Notwendigkeit, welche mit der Freiheit identificiert wird, sich näherhin darstellt **als innere Neigung, nicht Nötigung.** Nach Leibniz „bewirkt sie, dass der Weise das Beste wählt, und dass jeder Geist der stärksten Neigung folgt" oder dem „überwiegenden Grunde", worunter er alles begreift, „Leidenschaften wie Vernunftgründe, wahre wie Scheingründe", kurz dem „Resultat aller Neigungen"[4]. „Der Wille wird immer nur angetrieben durch die Vorstellung des Guten, welche über die entgegengesetzten Vorstellungen überwiegt", wie es auch die Ansicht der Alten, des Plato, Aristoteles, St. Augustin gewesen ist[5], und zwar empfängt der Mensch seine Neigung und trifft seine Wahl wenigstens nach dem Schein des Guten (*selon le bien le plus apparent*), d. h. im Verhältnis zu seiner Disposition (*à proportion de sa disposition*), weil sonst „die Wahl ein blinder Zufall wäre"[6].

Im nämlichen Sinne erklärt Wolff, dass „die Seele sich selbst zum Wollen und Nichtwollen determiniert ihren Motiven

[1] Nöth. Zug., a. a. O. S. 135. — [2] Ont. § 321. — [3] Théod. 45 (E. p. 516). — [4] L. à Coste 1707; Théod. 43. 45. 51 (E. p. 448. 515—517). — [5] E. V c. Clarke, 4; Théod. 45 (p. 763. 516). — [6] E. V c. Clarke. 7 (p. 763).

entsprechend (*motivis suis convenienter*)", dass indes die Beweggründe die Seele nicht nötigen oder determinieren, „denn die Vorstellungen, die sie zu Bewegungs-Gründen brauchet, sind in ihr und kommen von ihr her, und sie neiget sich durch eigene Kraft gegen die Sache, die ihr gefället, und ziehet sich davon zurücke, wenn sie ihr missfället"[1]. Der Wille ist demnach „die Hinneigung der Seele zum Object nach dem Verhältnis des Guten (*pro ratione boni*), dessen Vorhandensein wir in demselben deutlich erkennen oder zu erkennen glauben". Dass wir etwas gern (*lubenter*) thun, beruht auf dem Wohlgefallen an dem als gut Vorgestellten. „Die Seele wählt aus dem Möglichen das aus, was ihr am meisten gefällt". Insofern uns das gefällt, woraus wir Lust schöpfen, ist der Grund (*ratio*) unseres Wohlgefallens in den Eigenschaften des Gegenstandes enthalten (*in qualitatibus rei continetur*)[2].

Diese psychologische Neigung wirkt nach Leibniz als moralische Nötigung oder Determination in der Weise auf den Geist ein, dass man bei einer „vollständigen Kenntnis aller Umstände dessen, was innerhalb und ausserhalb des Menschen vorgeht", d. h. bei völliger geistiger Durchdringung des in geheimnisvoller Tiefe arbeitenden Getriebes der verworrenen Vorstellungen[3] die psychischen Acte des Menschen mit Sicherheit voraussagen könnte. „Denn es herrscht nicht weniger Verknüpfung oder Determination in den Gedanken als in den Bewegungen". Die menschliche Seele ist „eine Art geistiger Automat", der jedoch nicht maschinenmässig functioniert, sondern nach seinen eigenen Gesetzen in der Weise thätig ist, dass „die Seele die Gesetze des Körpers nicht stört, noch der Körper diejenigen der Seele, und dass sie lediglich übereinstimmen, indem der eine frei handelt gemäss den Regeln der Zweckursachen, und der andere mechanisch (*machinalement*) handelt gemäss den Gesetzen der Wirkursachen". Die Seele vermag trotz ihrer Uebereinstimmung mit dem gleich einer Uhr mechanisch wirkenden Leibe ihre Actionsfreiheit nach moralischen Gesetzen vollständig zu wahren, weil „eine höhere freie Ursache", nämlich Gott „in der Voraussicht dessen, was die freien Ursachen thun würden, gleich anfangs seine Maschine

[1] Wolff, Psych. emp. II, § 932; Met. § 518. — [2] L. c. § 880, vgl. Met. § 492; Ps. emp. II, § 937—939. 946; Psych. rat. § 526. — [3] Vgl. ob. S. 109. 110.

derartig eingerichtet hat, dass sie unfehlbar damit übereinstimmt". Gott trifft „in der Constitution der Dinge" weder eine wesentliche noch eine accidentelle Änderung, sondern „lässt sie so, wie sie sich befanden im Zustand der reinen Möglichkeit", und wie er sie sich bereits „vollkommen vorgestellt hat in der Idee dieser möglichen Welt"[1]. Die psychologische Determination, welcher die geistigen Monaden unterliegen, und deren Wirksamkeit Gott untrüglich voraussieht, bildet daher das Mittel der göttlichen Präscienz und Prädetermination und würde auch jedem endlichen Geist, der mit einem genauen Einblick in den verworrenen Zusammenhang des Seelenlebens ausgestattet wäre, eine sichere Vorauserkenntnis der freien Handlungen ermöglichen. Wolff spricht deshalb ausdrücklich von einer Notwendigkeit der Sitten, welche eine absolute Gewissheit des freien Handelns zur Folge hat, und schreibt es — über Leibniz noch hinausgehend — einem Mangel an Einsicht in die wahre Beschaffenheit der Freiheit zu, wenn man diese als Ursache angäbe, „warum man in der Sittenlehre keine solche Gewissheit, wie in der Mathematik haben könne"[2].

Für den Parallelismus zwischen geistiger und mechanischer Causalität, wonach die Gesetze des Denkens mit derselben Gewissheit und Regelmässigkeit verlaufen wie die Gesetze der Bewegung, bedienen sich Leibniz und Wolff mit besonderer Vorliebe des Gleichnisses der Wage. Sie wollen dieses Bild zur Illustration ihres Satzes vom zureichenden Grunde von Archimedes entnommen haben, der in seiner Schrift de aequilibrio das Causalitätsprincip abstrahiert haben soll aus der Beobachtung, dass gleich belastete und gleichweit vom Centrum entfernte Wagschalen ihre Lage ohne zureichenden Grund nicht verändern[3]. Im Anschluss an den französischen Philosophen Bayle führt Leibniz das Gleichnis dahin aus, dass der Wille des Menschen der Wage entspricht, die Gründe oder Neigungen den auf dieselbe gelegten Gewichten, die gleiche Kraft der Motive dem Gleichgewicht der Wage, das Überwiegen des stärkeren Motivs dem Hinabsinken der einen Wagschale nach der stärker belasteten

[1] Théod. 52; E. V c. Clarke, 92. 124; Mon. 79, cf. Nouv. ess. II, 21. § 12 (E. p. 517. 774. 777/8. 711, cf. 253). — [2] Met. § 521, vgl. Anm. üb. d. vern. Ged. § 167. — [3] Leibn., E. II c. Clarke, 1 (p. 748); Wolff, Ont. § 73.

Seite, die Unentschiedenheit des Willens im Verhältnis zur Gleichwertigkeit der Gründe dem Schwanken der Wage nach dem Grade des Gleichgewichts[1]. Wolff hält das Bild der Wage für besonders passend mit Rücksicht auf seine Definition des Willens als Neigung des Gemütes gegen eine Sache um des Guten willen, das wir bei ihr wahrzunehmen vermeinen, will jedoch als *tertium comparationis* nur die Notwendigkeit eines zureichenden Grundes für den Ausschlag der Wage, bzw. den Ausfall der Willensentscheidung und nicht die Notwendigkeit der Neigung betrachtet wissen. „Denn es ist nicht die Frage, ob die Bewegungs-Gründe ein Zwang sind, sondern ob einer von ihnen stärcker ist als der andere"[2]. Darnach scheint Wolff den Unterschied zwischen den schwereren Gewichten der Wage und den stärkeren Beweggründen des Willens darin zu finden, dass erstere mit einem Zwange, d. h. von aussen her, letztere aber innerhalb der eigenen Natur des Willens wirken.

Insofern der Wille sich immer endgiltig zu der Neigung bestimmt, welche auf ihn den meisten Eindruck macht, vergleicht ihn Leibniz mit einer Kraft, welche schliesslich nach der Richtung ihre Wirksamkeit entfaltet, wo sie den geringsten Widerstand findet, wie z. B. stark zusammengepresste Luft den Glasbehälter, in dem sie eingeschlossen ist, an der schwächsten Stelle zersprengt, nachdem sie überall gleichmässig angesetzt hat[3].

3. Nach diesem psychologischen Determinismus sind **Freiheit und Spontaneität identische Begriffe.** Freiheit, Contingenz und Spontaneität stellt Leibniz auf eine Stufe gegenüber der absoluten Notwendigkeit, dem Zufall und dem äusseren Zwange[4]. Desgleichen bezeichnet Wolff die Willensthätigkeit als spontane Seelenthätigkeit, „insofern sie das thätige Subject durch ein ihm innerliches Princip bestimmt, ohne ein äusserliches Bestimmungsprincip (*per principium sibi intrinsecum, sine principio determinandi extrinseco*)"[5], spricht jedoch den unvernünftigen Tieren einen Willen im eigentlichen Sinne ab, weil diese nur eine sinnliche, aber keine vernünftige Begierde und deren

---

[1] Théod. 324 (E. p. 599), cf. E. p. 448 (L. à Coste 1707). 763 (E. V c. Clarke, 3); — Wolff, Met. § 494. 509/10; Anm. üb. d. vern. Ged. § 157; Psych. emp. II, § 925. — [2] Met. § 510, S. 312, vgl. § 492. — [3] Théod. 325 (p. 599). — [4] E. V c. Clarke, 2 (p. 763). — [5] Psych. emp. II, § 933/4.

Voraussetzung: deutliche Vorstellungen besitzen[1]. Der Unterschied zwischen tierischer und menschlicher Spontaneität liegt daher in der vernünftigen Erkenntnis und Beurteilung der Objecte der Neigungen seitens des Menschen. Die intellectuelle Begabung des Menschen bildet die Grundlage seiner Freiheit[2]. Auch Leibniz hält die Willensfreiheit für hinreichend gesichert durch die Urteils- oder Überlegungsfähigkeit des Menschen und fordert daher mit Berufung auf Aristoteles als Bedingungen der menschlichen Freiheit neben der Spontaneität noch die Vernünftigkeit (*la spontanéité et l'intelligence*)[3].

Trotz der Anerkennung einer höheren Urteilsfähigkeit des Menschen schliesst indes die Leibniz-Wolff'sche Spontaneität nicht die innere Nötigung aus. Leibniz ist der Ansicht, dass unsere Freiheit ebenso wie jene Gottes und der Seligen „ausgenommen ist nicht nur vom Zwange (*coaction*), sondern auch von einer absoluten Nötigung, obgleich sie nicht ausgenommen sein könnte von der Determination und von der Gewissheit"[4]. Unter diesem Ausschluss einer absoluten Nötigung versteht Leibniz im gegebenen Zusammenhang nichts anderes als die abstracte Freiheit der Contingenz, lässt aber immer noch eine innere Nötigung bestehen, die zwar nicht absolut, aber mit der concreten psychologischen Disposition folgerichtig gegeben ist, denn sonst wäre keine wirkliche Determination und Gewissheit möglich.

Noch unverhüllter als Leibniz begnügt sich Wolff in seiner Charakteristik der Freiheit mit dem Ausschluss äusseren Zwanges: „Wollen und Nichtwollen kann nicht erzwungen werden (*cogi*). — Denn durch keine äussere Gewalt kann bewirkt werden, dass uns etwas als gut oder schlimm erscheint. — Die Motive zwingen die Seele nicht, — d. h. sie verhalten sich nicht nach der Art einer äusseren Gewalt (*per modum vis externae*), mit der auf die Seele eingewirkt wird, und der von der Seele kein Widerstand geleistet werden könnte". Wenn Wolff aus der Beobachtung, dass wir unbeschadet des Vorhandenseins hinreichender Motive unsere Willensrichtung ändern können, „wenn wir es aus einem anderen Grunde vorziehen, eine

---

[1] Anm. üb. d. vern. Ged. § 155; Nöth. Zug. z. d. Anm. üb. Budd. Bed. § 57, 2 (S. 176/7). — [2] Psych. emp. II, § 941; Ps. rat. § 528. — [3] Théod 34. 302; Nouv. ess. II, 21. § 5. 9 (E. p. 513. 593. 251/2). — [4] E. p. 448 (L. à Coste 1707), cf. 455 (Ad Des Bosses ép. X).

Handlung zu unterlassen", schliesst, dass „ein innerer Zwang (*coactio intrinseca*) durch die Motive der Erfahrung widerstreitet", so ist bei der zugestandenen Erfahrungsthatsache durchaus nicht die deterministische Deutung ausgeschlossen, dass eben jener neu hinzukommende Grund eine überwiegende Neigung bildet, sondern nur die Auffassung eines solchen definitiv vorwiegenden Motives als Zwang[1]. Ebensowenig betrachtet Wolff die Determination durch die Thatsache für aufgehoben, dass wir bei einer überlegten Handlung zuvor „erwägen, was wir wollen oder zu welchem Wollen wir uns bestimmen"[2]. Diese Selbstbestimmung denkt er sich vielmehr nach dem ganzen Zusammenhang seiner Lehre offenbar als Determination durch spontan wirkende, abwechselnd einander gegenübertretende Neigungen, deren Resultat von ihrem gesetzmässigen psychologischen Verlauf, nicht aber von dem Eingriff eines Activitätsprincips abhängt. Die auf den ersten Blick oftmals zweideutige Ausdrucksweise Wolff's überhaupt war eine durch die heftigen Anfechtungen seiner Gegner wohl motivierte Vorsicht, mit der er[3] sich an althergebrachte Auffassungen klug anzulehnen verstand.

II. Abweisung des psychologischen Determinismus.

1. Das Bestreben der Gegner des Leibniz-Wolff'schen Determinismus war vor allem darauf gerichtet, die sogenannte **Freiheit der Contingenz oder hypothetischen Notwendigkeit** als einen **blossen Schein von Freiheit** zu erweisen, als eine Freiheit, die zwar in abstracto, in Bezug auf das Wesen der thätigen Subjecte und die Möglichkeit eines anderen Causalzusammenhangs an sich, denkbar ist[4], jedoch keineswegs unter den concreten Verhältnissen als volle Activität des Geistes in seinen Willensentschliessungen bezeichnet werden kann.

Schon im Briefwechsel zwischen Clarke und Leibniz hatte ersterer[5] die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Arten

---

[1] Psych. emp. II, § 927. 931. — [2] Philos. practica universalis, Francof. et Lips. 1738, § 605. — [3] Vgl. Ont. § 117. — [4] Vgl. Wolff, Anm. üb. d. vern. Ged. § 137. 191 (S. 241. 285); Nöth. Zug. z. d. Anm. üb. Budd. Bed., § 39. 55, 6 (S. 129. 172/3). — [5] Ep. V. (Gerh. p. 423), cf. A Demonstr., Prop. IX, Ric. p. 142 ss. 151 ss.

von Notwendigkeit zurückgewiesen mit der kategorischen Erklärung: „Eine Notwendigkeit, in philosophischen Fragen, bedeutet immer absolute Notwendigkeit. Hypothetische Notwendigkeit und moralische Notwendigkeit sind nur figürliche Redeweisen. — Die eigentliche und einzige Frage in der Philosophie betreffs der Freiheit ist die, ob die unmittelbare, physische Ursache oder das (unmittelbare, physische) Princip der Thätigkeit in Wirklichkeit in dem ist, den wir den thätigen nennen, oder ob es irgend ein anderer hinreichender Grund sei, welcher die wirkliche Ursache der Thätigkeit ist, indem dieselbe auf den Thätigen einwirkt und macht, dass er in Wirklichkeit nicht ein thätiger, sondern ein bloss leidender ist".

Ebenso sieht Crusius die abstracte Unterscheidung zwischen absoluter und bedingter Notwendigkeit als einen „blossen Wortstreit" an, „weil sie bei den Wirkungen und Objecten, auf welche sie angewendet wird, keinen Unterschied herbeiführt"[1], und versteht unter wahrer hypothetischer Notwendigkeit vielmehr jene, „vermöge welcher etwas zwar bey Setzung gewisser Umstände nicht hat aussenbleiben, oder anders geschehen können, da aber in der Reyhe derselben Umstände solche Ursachen mit angetroffen werden, welche zu eben der Zeit ihre Wirkung auch hätten unterlassen oder anders einrichten können"[2]. Den Satz vom zureichenden Grunde nennt er daher[3] eine „feine Verkleisterung der vermeynten Nothwendigkeit aller Dinge".

Demselben Urteil begegnen wir bei den Vertretern der Willensfreiheit vor Crusius[4]. Im Gegensatz zu den sonst gegen Wolff erbitterten Anhängern der pietistischen Kirchenpartei in Halle[5] zeichnet sich durch seinen ruhigen, sachlichen Ton der Jenenser Theologe Walch aus, der in der Verteidigung seines Collegen Buddeus[6] aus Wolff's Metaphysik nachwies, dass sich aus dem mechanischen Weltsystem der Monadenlehre principiell[7] die unvermeidliche Consequenz einer allgemeinen Notwendigkeit ergebe. Die objective Kritik Walch's und ihr sichtlicher Erfolg[8] mag wohl auf dessen Standes- und Gesinnungsgenossen Crusius die nächste An-

---

[1] De usu § 5. — [2] Met. S. 207, vgl. Feuerlin, De lib. ment. hum. § 7. [3] Mor. S. 153 Anm. — [4] Langhansen, Apol. diss. de abs. omn. necessitate § 4; Rösler, De lib. hom. II, § 16. — [5] Vgl. ob. S. 49—51. — [6] Besch. Antw. auf Wolffens Anm. üb. d. Budd. Bed. § 7. S. 20 ff. — [7] Besch. Antw., a. a. O. § 13 (S. 63). — [8] Vgl. ob. S. 27/8. 52. u. Wolff, Nöth. Zug. z. d. Anm. üb. Budd. Bed., § 41 (S. 137).

regung ausgeübt haben, in ebenso gemässigter Form wesentlich die nämlichen Anschuldigungen zu wiederholen.

Crusius erhebt gegen das Leibniz'sche Monadensystem die Anklage, dass es jede reale Möglichkeit aufhebt[1], da Gott nach den Grundsätzen des Optimismus von den möglichen Welten nur eine hat verwirklichen können, und in dieser einen bestehenden Weltordnung alles durch einen so notwendigen Causalnexus mit einander verknüpft ist, dass das Gegenteil der thatsächlich eintretenden Handlungen nur eine absolute, d. h. abstracte, aber keine reale, d. h. concrete Möglichkeit besitzt[2]. Daher schliesst die Monadenlehre praktisch eine „absolut unabänderliche Notwendigkeit aller Dinge" in sich. Also ist z. B. der Betrug vonseiten dieses oder jenes Betrügers absolut notwendig und keineswegs durch Gewöhnung an Sittlichkeit zu vermeiden. „Denn jeder beliebige, vorausgehende Zustand des Geistes ist auf gleiche Weise durch die determinierende Vernunft hervorgerufen. — Wenn also irgendwie die Reihe der vorausgehenden Gründe anders beschaffen hätte sein sollen, hätte eine andere Welt erschaffen werden müssen"[3]. Nach dem Begriff von der hypothetischen Notwendigkeit lässt sich wohl der Mensch im allgemeinen oder das menschliche Wesen frei von der Notwendigkeit des Betrugs denken, nicht aber ein bestimmter Mensch, weil bei letzterem eben „der Betrug einen determinierenden Grund hat, die Rechtlichkeit aber keinen". Mit demselben Rechte könnte man versichern, eine in einem Kreise eingeschlossene gleichseitige Figur könne ungleiche Winkel haben; denn dies enthält nichts Widersprechendes an sich, sondern nur „unter diesem Complex von Bedingungen"[4]!

Crusius trägt kein Bedenken, den unabänderlichen Causalnexus der prästabilierten Harmonie schlechthin als Fatum zu charakterisieren, zwar nicht im Sinne eines blinden Fatums ohne Einsicht in den Weltzusammenhang und ohne alle intellectuelle

---

[1] Vgl. Leibn., Mon. 43. 54. 61; Théod. 184 (E. p. 708—710. 561); Wolff, Met. § 570; Anm. üb. d. vern. Ged. § 6. 52; Besch. Antw. auf Wolffens Anm. üb. d. Budd. Bed. § 7, S. 24/5. — [2] Vgl. Besch. Antw. üb. Budd. Bed., S. 20 ff. 56. 63/4; Strähler, Prüf. d. vern. Ged. Wolffs, § 166; De sensu, Praef. p. 13; Cap. I. § 70. — [3] De usu § 5, vgl. Met. S. 211—215 Schaub, Vern. Ged. § 41 (S. 4 u.); Met. S. 216, cf. Langhansen, l. c. § 2. 5. 6 (p. 131). — [4] De usu § 6.

Verursachung, aber im Sinne eines einsichtigen *(oculatum)* Fatums, wo wenigstens Gott den Weltzusammenhang erkennt, und „der Intellect, sowie der durch diesen determinierte Wille zu den mit einander verknüpften Ursachen gehört", so dass „Gottes Weisheit darin besteht, die Notwendigkeit zu kennen, welcher er und alles unterliegt, und seine Freiheit darin, sich determinieren zu lassen, um der Notwendigkeit zu gehorchen". Aus der Zusammenstellung der Definitionen Alexander's von Aphrodisias, Plutarch's, Cicero's und Chrysipp's[1] ergibt sich für Crusius als übereinstimmend festgehaltenes, wesentliches Merkmal des Fatums eine unabänderliche Reihe determinierender Ursachen *(immutabilis causarum determinantium series)*, deren Gegenteil nicht etwa bloss nicht gedacht werden kann — denn dessen Denkbarkeit hätte selbstverständlich niemand in Abrede gestellt —, sondern thatsächlich unmöglich ist. Wolff's Versuch, in einer eigenen Schrift[2] sich von dem Verdachte des Fatalismus und Spinozismus zu reinigen vermag Crusius höchstens davon zu überzeugen, dass er von dem Fatum Spinoza's nichts wissen will[3].

2. Den **Parallelismus zwischen geistiger und mechanischer Causalität, auf dem der psychologische Determinismus beruht,** hat unter den Schülern Wolff's besonders scharf Gg. Bernh. Bilfinger[4] hervorgehoben. Er unterscheidet zwischen einer ethisch-logischen Gesetzmässigkeit des Geistes, wonach z. B. „der Wille nur das Gute erstrebt und unter sonst gleichen Verhältnissen ein grösseres Gut dem geringeren vorzieht", und einer entsprechenden physikalisch-mechanischen Gesetzmässigkeit für die Bewegungen des Körpers. So soll auf geistigem wie mechanischem Gebiete eine Determination durch vorhergehende Zustände erfolgen „nach Gesetzen, welche der Natur der Dinge gemäss sind"[5]. Diese Unterscheidung einer doppelten Gesetzmässigkeit und die Annahme einer „determinierten Freiheit" Gottes und der Geister verwirft jedoch Cru-

---

[1] Cf. Strähler, De sensu etc., Praef. p. 6 ss. — [2] „Commentatio de differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis nec non systematis harmoniae praestabilitae et hypothesium Spinozae", Halae 1737. — [3] De usu § 7; Met. S. 210; vgl. ob. S. 55; Strähler, l. c. p. 11. 14. 47 gegen Feuerlin, Obs. ecl., Spec. II, § 7; Langhansen, Ap. diss. de abs. nec. § 3. 4. 6 (p. 131). — [4] Vgl. ob. S. 68. — [5] De harmonia praestabilita commentatio hypothetica, Francof. et Lipsiae 1723, Sect. V. § 92. 100.

sius als eine **rein theoretische Begriffsspielerei**, da sachlich zwischen geistiger und mechanischer Determination kein Unterschied bestehe[1]. Die aus der Determination gefolgerte Gewissheit und Möglichkeit der Vorausberechnung der Willenshandlung schliesst er durch den Begriff der Willensfreiheit aus[2], wie bereits der Mathematiker Strähler[3] eine mathematische Gewissheit auf dem Gebiete des menschlichen Handelns nur mit absoluter Notwendigkeit und Fatalismus für vereinbar gehalten hatte, während bei moralischen Handlungen die Möglichkeit des Gegenteils offen bliebe.

Den Leibniz'schen[4] Vergleich des Willens mit einer Wage oder mit zusammengepresster Luft betrachtet Crusius[5] als Bestätigung dafür, dass Leibniz auch auf dem geistigen Gebiete des Wollens einfach eine mechanische Causalität annehme; indes hält er es für überflüssig, auf das Gleichnis der Wage näher einzugehen, vielleicht deswegen, weil in dem auch Crusius bekannten und durch eine deutsche Übersetzung[6] leicht zugänglich gemachten Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke dieses Thema erschöpfend behandelt worden war.

Die erste Erwähnung dieses Bildes im 2. Briefe des Leibniz[7] bot Clarke einen willkommenen Anlass, gegen den Determinismus den Vorwurf des Fatalismus zu erheben[8]. Leibniz protestierte hiegegen, da der Determinismus die Wahlfähigkeit Gottes durch dessen Weisheit begründe, und gab den Vorwurf Clarke zurück, dessen Indeterminismus eine grundlose Willkür verfechte[9]. Clarke bezeichnete hierauf[10] den Willen Gottes als hinreichenden Grund zur Wahl bei indifferenten Objecten. Als Leibniz[11] sodann die Wahlfähigkeit bei absolut gleichgiltigen Dingen eine ungeheuerliche und widersprechende, weil unbegründete Fiction nannte, stellte Clarke[12] den Unterschied zwischen mechanischer und geistiger Causalität genauer dahin fest, dass eine Wage „rein passiv und durch die Gewichte beeinflusst ist", während verständige Wesen „active Kraft haben und sich selbst bewegen, bisweilen im Hinblick auf starke Beweggründe, bisweilen auf schwache, und bisweilen in Fällen, wo Dinge gleichgiltig sind". Leibniz erklärte indes sein Princip vom zureichenden Grunde als erhaben über den Unterschied von Activität und Passivität und erkannte einen Unter-

---

[1] De usu § 41; Anw. S. 65; Mor. S. 153 Anm. — [2] Vgl. ob. S. 86. — [3] Prüf. d. vern. Ged. Wolffes. 2. St., § 171. — [4] Théod. 324/5 (p. 599). — [5] De usu § 5. 41; Mor. § 30; cf. Langhansen, Apol. diss. de abs. nec., § 7; Strähler, a. a. O. § 148. 162. — [6] Heinr. Köhler, Merkwürdige Schriften etc. Leibnitii Controversiae, Frankf. u. Leipz. 1720. — [7] E. II c. Clarke, 1 (Gerhardt p. 356). — [8] E. II, 1 (G. p. 360). — [9] E. III, 7. 8 (p. 365). — [10] E. III, 2 (p. 367). — [11] E. IV, 1/2 (p. 371). — [12] E. IV, p. 381.

schied zwischen dem Verhältnis der Gewichte zur Wage einerseits und der Motive zum Geiste andererseits nur insofern an, als die Gewichte allerdings für die Wage etwas Äusserliches seien, die stärkeren Motive dagegen für den Geist seine eigene, innerliche Disposition, gegen die er doch nicht handeln könne, sowenig als er gegen sich selbst zu handeln imstande wäre[1]. In seinem abschliessenden Urteil nach dem Tode des Leibniz blieb Clarke bestehen auf dem das Wesen der Freiheit charakterisierenden Unterschied, dass die Wage „vollständig passiv" und daher „einer absoluten Notwendigkeit unterworfen" ist, während der Geist „nicht nur eine Einwirkung erfährt, sondern eine solche veranlasst". Gegen die angebliche Disposition des Geistes durch das stärkste Motiv hebt Clarke hervor: „Das Motiv oder die in der Betrachtung gleichsam vor Augen gestellte Sache ist etwas Äusserliches für den Geist". Die „Verwechselung des Motives mit dem Princip der Thätigkeit und Leugnung der Thatsache, dass die Seele ein Princip der Thätigkeit hat neben *(besides)* dem Motiv, — als wenn in der That der Geist bei der Aufnahme des Eindrucks vom Motiv rein passiv sich verhielte", ist nach Clarke's Meinung „der Grund des Irrtums und verleitet die Leute, zu denken, dass der Geist ebensowenig activ ist, wie eine Wage es wäre mit Hinzufügung eines Wahrnehmungsvermögens. Dies aber hebt den wahren Begriff der Freiheit ganz und gar auf"[2]. Mit der Erklärung, das Motiv sei für den Geist etwas Äusserliches, wollte Clarke den Gedanken ausdrücken, dass die Motive nicht wie die den Inhalt einer Wage bildenden Gewichte dem Geiste seine Neigung zu diesem oder jenem Entschluss von vorneherein objectiv abnötigen, sondern vielmehr selbst ihre ganze Schwerkraft oder subjective Bedeutung erst in dem Masse erhalten, als der Geist durch freie Verinnerlichung die zuvor ihm gleichsam äusserlich gegenüberstehenden, fremden, noch nicht in seine Beurteilung aufgenommenen, mit dem Charakter eines unüberlegten Triebes auftretenden Motive sich zu eigen macht oder von sich abstösst.

Im nämlichen Sinne spricht sich Langhansen[3] dahin aus: „Der Wert der Motive ist nicht zu beurteilen nach den Verhältnissen der Dinge ausserhalb des Geistes, sondern nach ihrer Vergegenwärtigung, wie sie im Geiste sich vollzieht". So kann der Geist Süsses als bitter vorstellen und daher verabscheuen, an sich unterscheidbare Dinge für ununterscheidbar halten und umgekehrt. Gold und Silber, in gleichem Gewichte gegenübergestellt, machen auf der Wage keinen Unterschied aus, wohl aber in der Schätzung des Geistes. Dass in dieser Verinnerlichung und geistigen Beurteilung keine psychologischen Determinationsgesetze massgebend sind, hebt noch schärfer Strähler hervor: Die Motive „sind keine *causa efficiens*" für den Geist. Die Gewissheit des Handelns nach vorliegenden Motiven lässt keinen Schluss auf deren Determination zu, sondern ist lediglich daraus zu erklären, dass die Seele ohne anderweitige Motive sich nicht zu etwas anderem determinieren kann[4].

---

[1] E. V, 14/5 (p. 391/2). — [2] Ep. V (p. 421/2). — [3] Apol. diss. de abs. nec. § 8. — [4] Prüf. d. vern. Ged. § 150. 167/8.

Im Anschluss an die auch von Rösler vertretene[1] Auffassung der Motive als auf den vernünftigen Geist einwirkender Beweggründe, aber nicht mit Notwendigkeit bewirkender Bestimmungsgründe versteht Crusius unter einem Motiv oder Beweggrund „alles, was eine Begierde reitzet“ als lebhafte Vorstellung, durch welche der freie Wille „veranlasst“, aber nicht genötigt wird, nach dieser Begierde zu handeln, wenn es ihm zweckdienlich erscheint[2], und fasst Leibnizens zweideutigen Begriff der Inclination seitens der Motive in dem unzweideutigen, den psychologischen Determinismus ausschliessenden Sinn, dass „der agirende Geist denen schwächern Bewegungsgründen durch seine freye Thätigkeit gegen die Kraft der stärkern zu Hülfe kommen, und auch unter gleich starken Bewegungsgründen selbst den Ausschlag geben“ kann[3].

3. Der Ausdruck **„Spontaneität“ genügt** Crusius **keineswegs** zur Wesensbestimmung der Freiheit, mag jene auch mit Intelligenz verbunden sein. Denn „durch die Spontaneität oder geistige Selbstthätigkeit“ wird die Notwendigkeit der Determination keineswegs beseitigt, und für die Selbständigkeit des wirkenden Geistes wäre es ganz ohne Belang, „ob die determinirenden Bewegungsgründe in seinem Verstande zugleich deutlich vorgestellet würden oder nicht[4]. — Denn dabey bleibt noch stets eine Nothwendigkeit und Unvermeydlichkeit des Erfolgs, ein Zwang, oder was einem Zwange gleich gilt“[5]. Wie Strähler dem psychologischen Determinismus Wolff's eine Begriffsverwechselung zwischen sinnlicher Begierde und Wille vorgeworfen hatte[6], so wies auch Crusius[7] gegenüber der Identificierung des Willens mit einem unwillkürlichen, triebhaften Wohlgefallen auf den wahren Charakter der menschlichen Selbstbestimmung hin: „Während die unvernünftigen Tiere von den Vorstellungen ihres Erkenntnisvermögens vollständig zum Handeln determiniert werden, weil man in ihnen nichts als Triebe bemerkt, die etwas Passives sind, — hängen freie Handlungen nicht (nur) von den Vorstellungen des Intellects und den Trieben des Willens als adäquate Wirkungen ab, sondern es tritt hinzu die vollständig

---

[1] Vgl. ob. S. 79. — [2] Anw. § 58/9. — [3] Met. S. 926, vgl. 924; Mor. S. 156—158. — [4] Cf. Clarke, Ep. V (Gerh. p. 421). — [5] Anw. § 40; Mor. S. 148, cf. De corr. § 16 Schl. — [6] Prüf. d. vern. Ged. § 146. — [7] De app. § 69.

aktive Selbstbestimmung des Willens, welche zur nämlichen Zeit und mit Zugrundelegung der nämlichen Umstände auch anders hätte erfolgen können".

§ 2. Crusius als Gegner des absoluten Indeterminismus.

I. Verwerfung des absoluten Indifferentismus und Äquilibrismus.

1. Eine ausserordentlich scharfe Feder führt Leibniz gegen „das eingebildete Princip einer vollkommenen Indifferenz oder **Indifferenz des Gleichgewichts** *(le principe imaginaire d'une indifférence parfaite ou d'équilibre)*, in welchem einige das Wesen der Freiheit bestehen lassen möchten, wie wenn man sich zu bestimmen vermöchte ohne Grund *(sujet)* und sogar gegen jeden Grund und direct gegen das Übergewicht der Eindrücke und Neigungen angehen könnte ohne Grund, d. h. ohne die Entgegensetzung anderer Neigungen, oder ohne dass man im voraus sich anschickte, den Geist abzulenken, oder ohne ein anderes ähnliches Mittel"[1]. Leibniz identificiert mit einem solch' grundlosen Wollen den Indeterminismus (*indétermination*) überhaupt als „Indifferenz des Gleichgewichts" oder gleichmässige Neigung zu entgegengesetzten Willensrichtungen hin, eine praktische Unmöglichkeit, eine unbestimmte Indifferenz (*indifférence vague*), eine Art reinen Zufall, einen Epikureismus, eine ganz undenkbare Chimäre (*une chimère des plus impossibles*), vergleichbar den *facultates nudae* oder *qualitates occultae* der Scholastik, als paradoxe Fiction von einem Willen schlechthin (*simple volonté — a mere Will*)[2]. Der Ausdruck *„indifférence vague"* beleuchtet ganz besonders den systematischen Zusammenhang, in welchem Leibniz eine so scharfe Polemik gegen den als völlig indifferent gefassten Indeterminismus führte. In dem schlechthin indeterminierten, durch nichts bestimmten, gleichsam leeren (*vague*) Willen, dem es freistehen sollte, jede beliebige oder auch gar keine Richtung einzuschlagen, läge nämlich eine Analogie des leeren Raumes (*vacuum*), sowie eine Stör-

[1] Nouv. ess. II, 21. § 47 (E. p. 262). — [2] L. c., cf. § 15 (E. p. 254); Théod. 35. 303/4. 320 (p. 513. 593/4. 598); Remarques s. l. livre de l'origine du mal, 12 (p. 640); De libertate (p. 669); E. III c. Clarke, 7. 8; IV, 2 (p. 754/5).

ung der Continuität des Seelenlebens, der ununterbrochenen Tendenz von einer Vorstellung zur anderen[1]. Wie die Jansenisten kennt Leibniz kein Mittelglied zwischen dem psychologischen Determinismus und dem absoluten Indeterminismus im Sinne des Indifferentismus oder Äquilibrismus. — Mit Leibniz wendet sich auch Wolff gegen den falschen Begriff der Freiheit als motivlose Wahlfähigkeit zwischen zwei widersprechenden Dingen[2].

Als Vertreter der Lehre, „dass die wahre Freiheit abhängt von unbestimmter, vollständiger und absoluter Indifferenz des Gleichgewichts", bezeichnet Leibniz direct in seinen Bemerkungen über die Schrift des Bischofs King vom Ursprung des Bösen[3], abgesehen vom genannten Verfasser selbst, die Peripatetiker — in manchen Schulmeinungen wenigstens —, den Nominalisten Wilhelm von Occam († 1347), den um die Mitte des 14. Jahrhunderts als subtilen Commentator des Petrus Lombardus und des Aristoteles berühmten Cisterzienser Roger (n. a. Rich. oder Joh.) Suisset oder Suinseth (= Schweinskopf)[4], den Aristoteliker Andrea Celsalpino, einen Naturforscher und Philosophen des 16. Jahrhunderts (1519—1603) aus Arezzo[5], und den gelehrten Polyhistor Herm. Conring (1606—1681), Professor zu Helmstädt, der als Vertreter des Althergebrachten in seinem Briefwechsel mit Leibniz (zw. 1670 u. 1678) letzteren hauptsächlich bestärkt hatte, an Aristoteles festzuhalten[6].

In der mit dem Leibniz'schen Determinismus in Zusammenhang stehenden Dissertation Rösler's[7] gegen Collins finden ausser King als absolute Indeterministen oder Indifferentisten noch ausdrückliche Erwähnung der arminianische Theolog Clericus oder Le Clerc (Jean, 1657—1736) aus Genf, der sich vorübergehend in Frankreich und England aufgehalten hatte und schliesslich als Professor der hebräischen Sprache, der Philosophie und der schönen Wissenschaften an dem remonstrantischen

---

[1] Vgl. ob. S. 13/4. 59. u. K. Fischer, Gesch. d. n. Ph., Bd. II, S. 513/4. — [2] Metaph. § 511. — [3] Rem. s. l. l. de l'or. du mal, 1. 2 (E. p. 635). — [4] Ders. war früher Mathematiker u. lehrte an d. Akademie zu Oxford: Jöcher, Gelehrtenlex. 4. Teil, Leipz. 1751; Brockhaus, Biographie Universelle, Paris & Leipz. 1842—1865, T. 40; Alibone, Dictionary l. c. Vol. II. — [5] Didot frères, Biographie générale nouvelle, T. 9, Paris 1855. — [6] Jöcher, a. a. O. 1. T. Leipz. 1750; C. J. Gerhardt, D. philos. Schriften v. Leibniz, Bd. I, S. 155—157; Verzeichnis d. Biographien bei O. Stobbe, H. Conring, der Begründer d. deutsch. Rechtsgeschichte (Rectoratsrede in Breslau), Berlin 1870, S. 27. — [7] De lib. I, 10. 16.

Gymnasium zu Rotterdam wirkte[1], und der Professor der Philosophie und Rector des schottischen Collegiums zu Douay: Jac. Cheyne (1545—1602), der verschiedene Erläuterungen zur Philosophie des Aristoteles herausgegeben hat[2]. Darnach definiert King die Freiheit als *„potentia transcendendi rationem vi electionis"*, Clericus als *„potentia diversa judicia ferendi eodem tempore super eisdem propositionibus non evidentibus"*, Cheyne als: *„potentia eligendi malum (ut tale agnitum) aeque ac bonum"*.

2. Das Urteil Mach's[3], dass Crusius die „wahre Freiheit mit völliger Indifferenz identisch fasst", entspricht nicht den Thatsachen. Bei oberflächlicher Betrachtung möchte es allerdings scheinen, als ob Crusius dem Indifferentismus huldigte, da er[4] eine „vollkommene Freyheit" dann als gegeben erachtet, „wenn wir unter zwey Endzwecken, die wir im gleichem Grade der Stärcke begehren, uns zu einem von beyden determiniren sollen", eine „unvollkommene" dagegen, „wenn man bey der Entschliessung zum Gegentheile einen Wiederstand überwinden müste". Bei genauerer Prüfung jedoch stellt sich heraus, dass diese „Vollkommenheit" der Freiheit nur im Sinne des leichten und sicheren Gebrauchs der Freiheit zu nehmen ist und keineswegs dem Begriff und Zweck der Freiheit entspricht, als ob etwa ein motivloses Wollen als Wesen und Ideal der Freiheit gelten sollte. Bezüglich der indifferentia aequilibrii erklärt Crusius im Gegenteil: „Der Begriff der Freyheit erfordert dergleichen durchaus nicht", ja der Indifferentismus „stritte gerade gegen den Endzweck, darzu die Freyheit gegeben ist, dass sie die Triebe regieren soll". Ein Fehler ist jene „unvollkommene Freyheit" bloss dann, „wenn dadurch dem Endzwecke der Freyheit wiederstritten wird, nemlich wenn man sich ausser Stande befindet, das gute oder das bessere erwehlen zu können". Im allgemeinen aber „ist das Bestreben nach vielen und deutlichen Bewegungsgründen die beste beyhelfende Ursache, das Vermögen unserer freyen Entschliessungen zu erhöhen"[5].

Mit Rösler[6], Feuerlin[7] und Strähler[8] verwirft also Crusius den absoluten Indeterminismus King's und der übrigen von Leibniz beanstandeten Scholastiker, welche die motivlose Indifferenz des Willens oder die

[1] Jöcher, a. a. O. 1. T.; Jacques Collen, Etude biographique sur J. Le Clerc, Génève 1884. — [2] Forts. z. Jöchers G.-L. v. Adelung, 2. Bd. Leipz. 1787; Alibone l. c. Vol. I. — [3] Die Willensfreiheit des Menschen, Paderb. u. Münst. 1887, S. 19. — [4] Anw. § 50/1. — [5] Mor. S. 159, vgl. 161; Anw. § 52. 60 Schl. — [6] De lib. hom. I, 10 (p. 20). — [7] Obs. ecl., Spec. III, § 11; IV, § 7. — [8] Prüf. d. vern. Ged. § 163.

Freiheit des Gleichgewichts als das charakteristische Wesen der indeterministischen Freiheitsbestimmung gelten lassen. Am klarsten hat Rösler[1] als Programm des relativen Indeterminismus die Vertretung der Indifferenz nicht des Gleichgewichts oder der Neigung *(indifferentia aequilibrii, i. inclinationis)*, sondern der Activität oder praktischen Entscheidung *(i. activitatis sive exercitii)* aufgestellt.

Der angeblichen „unbestimmten Indifferenz" des freien Willens gegenüber warnt Crusius[2] vor der Verwechselung des doppelsinnigen, bald als Adjectiv bald als Particip genommenen Begriffs „determiniert". Im ersteren Sinne muss allerdings jedes Ding determiniert, d. h. in den seinem Wesen innerlich und notwendig anhaftenden Bestimmungen oder Eigenschaften vollständig abgeschlossen sein, im zweiten Sinn d. h. seinem Wirken nach determiniert oder von einer äusseren Ursache „auf einerley Art" bestimmt braucht ein freies Wesen keineswegs zu sein.

Wenn Leibniz[3] die „unbestimmte Indifferenz" des freien Willens mit dem grundlosen Zufall im System Epikur's vergleicht, so stellt Crusius die Frage: „Kann man das ein zufälliges Ereignis nennen, was mit verständiger Überlegung und Zuhilfenahme von Gründen vollführt wird? Vielmehr musste der freie Wille deshalb in der Welt vorhanden sein, weil sonst niemand gewesen wäre, der sich selbst Zwecke gesetzt hätte"[4]. Eine ursachlose, völlig motivfreie Selbstbestimmung will Crusius[5] durchaus ausgeschlossen wissen. „Denn die Vorstellungen des Verstandes, die Gegenwart einer oder etlicher erweckten Begierden, und die der Substantz eingepflantzte thätige Kraft machen bey einer jedweden Handlung eine zureichende Ursache derselben aus"[6]. Ein „schlechthin bestehender" Wille ist Crusius unbekannt. Der „Wille an sich selbst", losgetrennt von den Vorstellungen, wäre „eine blinde Kraft"[7]. Deshalb kann der Wille „ohne den Intellect als sein Correlat niemals handeln"[8]. Wie nach Rösler[9] die Selbstbestimmung des Geistes durch Vernunftgründe, von denen er sich bald diesen bald jenen zuzuwenden vermag, die Freiheit der Indifferenz im Sinne der Activität keineswegs auf-

---

[1] De lib. hom. I, 12. 21 (p. 23. 35). — [2] Met. § 83 Schl., vgl. Strähler's Auffassung, ob. S. 67. — [3] Théod. 303, cf. E. V c. Clarke, 70 (E. p. 594; Gerh. p. 407/8). — [4] De corr. § 15, cf. De app. § 69; Clarke, E. V (Gerh. p. 430). — [5] Vgl. Strähler, Prüf. d. vern. Ged., § 152. — [6] Anw. S. 65, vgl. Met. S. 150. — [7] Anw. § 5. — [8] De app. § 2. — [9] De lib. hom, I 4 (p. 10).

hebt, so gehört nach Crusius die Verknüpfung des Verstandes mit dem Willen „zu den höchsten Grundgesetzen der Natur", wonach „erstlich, so bald eine Idee in uns lebhaft wird, wir dieselbe mit unsern Begierden und Endzwecken vergleichen", und „sodann der daher entstehende Grad der Lebhaftigkeit der Triebe der Lebhaftigkeit der Idee proportional ist, — es wäre denn, dass die Lebhaftigkeit des Triebes durch den Gebrauch des freyen Willens, oder durch das Wiederstreiten anderer Triebe, gemindert oder aufgehoben würde"[1].

Auch das einfache Wollen, „weil es so beliebt", ist nicht motivlos. „Obgleich man nämlich bisweilen nur deshalb etwas thut, um seine Kraft zu erproben oder zu zeigen, dass man etwas könne, handelt man dennoch auch dann nach dem Triebe der Vollkommenheit, dem es darauf ankommt, seine Kräfte zu vermehren, zu kennen, anderen zu zeigen"[2]. Hier stimmt Crusius vollständig mit der Ansicht des Leibniz[3] überein, dass man auch dann, wenn man anscheinend „ohne einen Grund und gegen alle Neigungen und Regungen eine Wahl trifft", in Wirklichkeit nicht grundlos handelt, sondern aus dem unbewussten Motiv der Laune, des Widerspruchsgeistes, des Wohlgefallens daran, seine Freiheit zu zeigen, des Vorteils u. dgl.

II. Behauptung einer relativen Freiheit des Gleichgewichts.

Crusius und Leibniz sind einig in der Verwerfung des absoluten Indeterminismus oder Indifferentismus, d. h. eines grundlosen Willens, dagegen gehen ihre Meinungen darin auseinander, dass Leibniz das Wollen stets bestimmt sein lässt durch einen determinierenden, mit der untrüglichen Gewissheit der psychologischen Neigung bestimmenden Grund, Crusius durch einen bloss hinreichenden Grund, an dessen Stelle der Geist vermöge seiner Abstractionsfähigkeit innerhalb gewisser Grenzen einen anderen ebenso hinreichenden und hinneigenden Grund zu setzen vermag. Eine ähnliche teilweise Übereinstimmung und Entgegensetzung zeigt sich in der Frage des Äquilibrismus. Beide Philosophen kommen darin überein, dass eine gleiche Neigung des Willens nach entgegengesetzter Richtung hin nicht zum Wesen

[1] Anw. § 60, vgl. Met. S. 925. 951 o.; De corr. § 14. — [2] De app. § 68; vgl. Anw. § 43. — [3] L. à Coste 1707; Théod. 45 Schl., cf. 306. 315 (E. p. 448. 516. 594. 596).

der Freiheit gehört, dagegen geraten sie in **Widerstreit** darüber, **ob eine** derartige **gleichmässige Verteilung der Neigung auf beiden Seiten möglich ist**, und ob daher von einer Wahlfreiheit der Indifferenz überhaupt die Rede sein kann.

Für **Leibniz** ist die **negative** Beantwortung dieser Frage bereits vorgezeichnet durch sein *principium indiscernibilium*, wonach es keine völlig gleichen Dinge, also keine indifferenten Objecte oder Motive der Wahl gibt[1]. Der Glaube an eine empirische Indifferenz ist nach Leibniz eine Bewusstseinstäuschung, psychologisch begründet durch die Thatsache unbewusster Eindrücke: „Wir sind niemals indifferent, selbst wo wir es am meisten zu sein scheinen, z. B. darin, dass wir uns am Ende einer Allee lieber nach rechts als nach links umwenden. Denn der Entschluss, den wir fassen, kommt von jenen unmerklichen Determinationen *(déterminations insensibles)*, die aus den Wirkungen der Objecte und des Inneren unseres Körpers gemischt sind". Wie ein Uhrwerk ist der Körper in beständiger Unruhe. „Wenn ein neuer Eindruck vonseiten der Objecte erfolgen sollte, würde eine kleine Änderung in den Organen, in den Eingeweiden, in den Gefässen, zunächst das Gleichgewicht verschieben und sodann diese veranlassen, irgendwelche kleine Anstrengungen zu machen, um sich in den bestmöglichen Zustand zurückzuversetzen"[2].

Als Illustration zu dieser die Indifferenz praktisch unmöglich machenden Determination unbewusster Regungen führt Leibniz[3] das classische Beispiel vom buridanischen Esel an. Die Elemente dieses Gleichnisses enthält, vom Esel abgesehen, bereits Aristoteles[4] im Zusammenhang mit der Widerlegung des Einwandes, die Erde müsse stille stehen, weil sie als Mittelpunct der Weltkugel zu allen Teilen der letzteren gleich gelagert sei, nach entgegengesetzten Richtungen zugleich aber nicht bewegt werden könne. Dieser Einwand erinnert Aristoteles an die „Begründung mit dem Haare, das zwar stark, aber nach allen Seiten gleichmässig angespannt wird und deshalb nicht reissen soll, und mit dem, der zwar gewaltigen Hunger und Durst verspürt, aber sowohl von den Speisen als Getränken in ganz gleichem Abstand

[1] Vgl. ob. S. 13. — [2] Nouv. ess. II, 21. § 6 (E. p. 248); cf. Théod. 35. 46. 305 (p. 513. 516. 594). — [3] Théod. 49; L. à Coste (E. p. 517. 448/9). — [4] De coelo II, 13 ed. Prantl, Leipz. 1857, Bd. II, p. 170.

entfernt ist[1], denn auch dieser muss notwendig sich ruhig verhalten". Ob der Nominalist Joh. Buridanus, der Schüler Wilhelms vom Occam, aus jenem Menschen einen Esel gemacht hat, der zwischen zwei ganz gleichmässigen Heubündeln oder Wiesen nach beiden Seiten gleichmässig hingezogen wird und deshalb mitten zwischen beiden verhungert, ist fraglich. Jedenfalls sollte durch dieses Gleichnis der Motivendeterminismus ad absurdum geführt werden.

Leibniz gibt (l. c.) theoretisch die Consequenz vollständig zu, dass nach der deterministischen Ansicht jener Esel verhungern müsste, weil er sich in Ermangelung eines bestimmenden, stärkeren Motivs nach keiner Seite hinwenden könnte, praktisch jedoch stellt er die Möglichkeit des supponierten Falles in Abrede, weil der Esel nicht so symmetrisch gebaut sei wie eine mathematische Figur, und daher, wenn nicht äussere, unbemerkbare Einflüsse, so doch wenigstens körperliche Regungen infolge ungleichmässiger Lagerung der Organe auf der einen Körperhälfte ihn nach dieser Seite hindrängen würden.

Wolff bedient sich für die Unmöglichkeit der Wahl bei gleich wichtigen Beweggründen der populäreren Veranschaulichung durch zwei ganz gleiche Ducaten, bei denen die Bequemlichkeit den gewöhnlich unbeachteten Beweggrund bildet, nach dem nächsten besten zu greifen, oder der Wunsch, ein Andenken von einem berühmten Mann zu erhalten oder irgend sonst ein unbedeutender Grund das bestimmende Motiv der Wahl bildet[2], und erklärt, dass auch in Fällen, wo kein objectiver Unterschied aufzudecken ist, doch bei genauem Zusehen ein subjectiver Beweggrund die völlige Gleichgiltigkeit ausschliesst, wie wir z. B. bei einer algebraischen Gleichung, wo es an sich gleichgiltig ist, ob wir sie auf x oder y reducieren, uns nach ähnlichen Fällen richten, d. h. durch die Ideenassociation bestimmen lassen[3].

Zu dem aristotelischen Gleichnis vom Hungernden nehmen Langhansen[4] und Rösler[5] in gleicher Weise Stellung, indem sie daraus folgern, dass eben der freie Wille der hinreichende Grund für die Wahl sei bei der thatsächlichen Indifferenz des Gleichgewichts. Ersterer entscheidet den Fall gegen Leibniz in der Weise, dass er den Hunger nebst anderen Umständen als hinreichenden Grund betrachtet, dass der Hungernde

[1] „ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἐδωδίμων καὶ ποτῶν ἀπέχοντος". — [2] Psych. emp. II, § 899; Met. § 498. 508. — [3] Anm. üb. d. vern. Ged. § 158. 163. — [4] Ap. diss. de abs. nec. § 7 (p. 135). — [5] De lib. hom. I, 12 (p. 23).

die eine von beiden gleichen Speisen nimmt, „mag auch kein hinreichender Grund erkennbar sein, warum er die andere nicht nimmt“[1].

Auf Wolff's Beispiel von den beiden gleichen Goldstücken geht Feuerlin näher ein. Er hält gar keinen weiteren Grund für nötig, um eines von beiden nach Belieben herauszugreifen. Auf den Einwand, die Absicht, den Leibniz-Wolff'schen Satz vom zureichenden Grunde zu widerlegen, oder der Umstand, dass die eine Münze früher vom rechten Auge gesehen worden sei, müssten wenigstens als Motiv angenommen werden, warum man die eine Münze der anderen vorziehe, entgegnet Feuerlin, jene Absicht werde ja in gleicher Weise erreicht durch die Wahl der rechten wie der linken Münze, und sodann könnten auch beide Münzen gleichzeitig von dem nämlichen Auge, wenn es nicht zu nahe ist, gesehen werden, und so würde nichtsdestoweniger in beiden Fällen nach Belieben die Auswahl erfolgen, so dass bei der Freiheit des Gleichgewichts der Satz gilt: *Stat pro ratione voluntas*[2]. Dieser letztere bedenkliche Satz, der den Anschein erregt, als sollte bei gleichmässiger Neigung nach beiden Seiten hin ein grundloses Belieben und nicht vielmehr eine gleichmässig begründete Wahl die Entscheidung geben, bot Wolff[3] den Anlass zu dem sarkastischen Vergleich mit den Zuständen im Schlaraffenland, wo alles auf willkürliche Wünsche hin ohne hinreichende, sachliche Gründe geschieht. Vorsichtiger hat sich Strähler[4] dahin ausgesprochen: „Es ist einem nicht unmöglich, unter gleichgültigen Bewegungs-Gründen etwas zu wollen. Wenn die rationes gleichgültig seyn, und man kan oder will nicht beydes zugleich vollziehen; so thut man eines von beyden, es ist alsdann auch gleich viel, welches geschiehet. — Hält man demnach den Willen ihrentwegen zurück, so geschiehet es durch uns selbst, und nicht durch die Bewegungs-Gründe“.

In ähnlicher Weise tritt **Crusius** gegen Leibniz für die **empirische Thatsächlichkeit sowohl einer Indifferenz der Objecte als einer Wahlfähigkeit** angesichts derselben ein. Er constatiert, dass es in Bezug auf einen bestimmten Zweck vollkommen gleichgiltige Mittel gibt, „ob sich wohl in andern Umständen, welche in den gegenwärtigen Zweck keinen Einfluss haben, eine Unähnlichkeit an ihnen befinden kan“[5]. Er gesteht hiebei zu, dass die Erfahrung solche Fälle einer Freiheit, bei der vollständige Indifferenz des Gleichgewichts nach beiden Seiten hin *(plenaria aequilibrii in utramque partem indifferentia)* herrscht, namentlich bei Gegenständen von grösserer Bedeutung nur selten aufzuweisen hat[6], und bestätigt die von Wolff[7] und

[1] Vgl. ob. S. 80. — [2] De lib. ment. hum. § 7 (p. 17/8), cf. Observ. ecl., Spec. III, § 11. 12. — [3] Ont. § 77, cf. 321. — [4] Prüf. d. vern. Ged., S. 171. — [5] Anw. S. 56 u., cf. Rösler, De lib. hom. I, 12 (p. 23). — [6] De app. § 69 (p. 37); Mor. § 32 (S. 159), cf. Rösler. l. c. I, 4. 12 (p. 10. 23); Feuerlin, De lib. ment. hum. § 7; Obs. ecl., Spec. VI, 7. — [7] Psych. emp. II, § 889 (p. 679).

Feuerlin[1] gemachte Beobachtung, dass in solchen Fällen der Indifferenz des Gleichgewichts bei wichtigen Fragen oft aus Ängstlichkeit oder Aberglaube die Entscheidung lieber dem Los oder blindem Glück überlassen werde[2]. Wollte man aber für die Wahl gerade dieses Mittels im Gegensatz zu den übrigen in gleicher Weise hinlänglich begründeten eine besondere Ursache verlangen und ausserdem diese Wahl „ein Ohngefehr" nennen, so verfiele man einer *petitio principii*, indem man von vorneherein die Freiheit ausschlösse und eine bestimmte Ursache mit einer bestimmten, einzigen Wirkung verkettete[3].

Diese logische Erschleichung, welche den determinierenden Grund mit dem hinreichenden verwechselt, hatte bereits Clarke[4] seinem Gegner Leibniz vorgehalten. Er hatte die Ansicht ausgesprochen[5], dass bei Dingen, welche ihrer eigenen Natur zufolge indifferent sind, der blosse Wille Gottes der hinreichende Grund ist. Leibniz bestritt hierauf die Möglichkeit einer Auswahl bei absolut gleichgiltigen Dingen, weil dieselbe durch kein Motiv begründet ist und der Vollkommenheit (= Weisheit) Gottes widerspricht, zudem eine sehr oberflächliche Anschauung verrät, „da jede Handlung individuell ist und nicht allgemein oder abstrahiert von ihren Umständen", vielmehr der hinreichende Grund zu handeln immer einen hinreichenden Grund, so zu handeln voraussetzt[6]. Demgegenüber hob Clarke die Natur des Geistes als freithätiges Wesen *(Free Agent)* hervor, das kraft seines Selbstbewegungsprincipes *(Self-Motive Principle)* auch bei vollkommen gleich vernünftigen Handlungsweisen eine Entscheidung treffen kann, „und es mag sehr starke und gute Gründe haben, nicht gänzlich vom Wirken abzustehen, wenn auch möglicherweise kein Grund vorliegen mag, eine besondere Handlungsweise vorzuziehen, die besser wäre als die andere"[7].

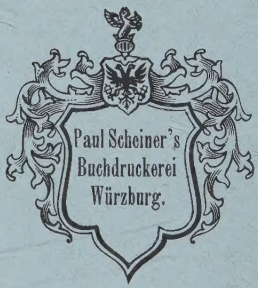
---

[1] De lib. m. h. § 7 (p. 18). — [2] Anw. § 50; De app. § 69 Schl. — [3] Anw. S. 66 Anm. — [4] Ep. V (Gerh. p. 440). — [5] Ep. II (p. 359). III (p. 367). — [6] Ep. IV, 1. 2 (p. 371). V, 17 (p. 392). — [7] Ep. V (p. 422, cf. 430).

Lebensbeschreibung.

Geboren zu Windsheim, B.-A. Uffenheim, in Mittelfranken am 27. Mai 1869 als Sohn des jetzigen Landgerichtsrates a. D. Dr. Carl Joseph Seitz, katholischer Confession, genoss ich — Carl Anton Seitz — den Elementarunterricht zu Lohr am Main in Unterfranken bis zur 2. Lateinclasse. Von der 3. Lateinclasse (1879) bis zum Gymnasialabsolutorium (1886) lebte ich in Schweinfurt bei meinen Eltern, darnach als Einjährig-Freiwilliger und Candidat der Philosophie am k. Lyceum zu Regensburg bei meinem Onkel, dem nunmehr verstorbenen Lycealrector Dr. Anton Seitz, sodann je ein Semester als stud. iur. in Leipzig und München. Im Herbst 1888 wandte ich mich meinem eigentlichen Lebensberufe, der Theologie, zu, welchem ich ganz und gar an der Universität Würzburg oblag, ein Jahr als Stadtstudent und etwas über zwei Jahre als Alumnus des dortigen Priesterseminars. Im letzten Jahre meines Seminarlebens gelang es mir, die von der theologischen Facultät für 1891 gestellte Preisaufgabe zu lösen: „Die Apologie des Christentums bei den Griechen des 4. und 5. Jahrhunderts in historisch-systematischer Darstellung". Die Arbeit erschien 1895 in Druck bei Andr. Göbel in Würzburg, nachdem ich am 27. Juli 1894 das theologische Doctorexamen erfolgreich bestanden hatte. Unterdessen war ich am 6. Januar 1892 zum Priester geweiht worden und in die Seelsorge getreten als Stadtcaplan von Hammelburg. In dieser Stellung, welche ich $3^3/_4$ Jahre bekleidete, machte ich auch im Sommer 1895 den Pfarrconcurs und ward eine Zeit lang Pfarrverweser und Militärgeistlicher auf dem Truppenübungsplatze Hammelburg. Im October 1895 erhielt ich vom hochwürdigsten Herrn Bischof von Stein

zu Würzburg zunächst auf zwei Jahre Urlaub nebst einem ansehnlichen Stipendium zu philosophischen Studienzwecken nach meinem freien Ermessen. Ich wählte die Universität München, wo ich bei meinen Eltern wohnen konnte. Dort lernte ich als meine Lehrer hochschätzen und verehren Prof. Dr. Georg Frhr. v. Hertling, hauptsächlich in der Geschichte der Philosophie und in der Aristoteleslectüre, Prof. Dr. Theod. Lipps in der Psychologie und Logik, Prof. Dr. Joh. Ranke in der Anthropologie und Prof. Dr. Berth. Riehl in der Kunstgeschichte. Nachdem ich vorliegende Inauguraldissertation zur grossen Zufriedenheit der philosophischen Facultät ausgearbeitet hatte, vollendete ich glücklich die philosophische Doctorpromotion am 3. Juni 1897.


Paul Scheiner's
Buchdruckerei
Würzburg.